

Conceptos fundamentales de la filosofía antigua

MARTIN HEIDEGGER



PERENNIS

Conceptos fundamentales de la filosofía antigua

PERENNIS

MARTIN HEIDEGGER

Conceptos fundamentales de la filosofía antigua

Traducción de
Germán Jiménez

Revisión del texto y glosario:
Marcela Zerpa y Martín Simesen de Bielke



Heidegger, Martin
Conceptos fundamentales de la filosofía antigua. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Waldhuter Editores, 2014.
376 p. ; 20x13 cm.

Traducido por: Germán Jiménez
ISBN 978-987-27540-5-1

1. Filosofía. I. Jiménez, Germán, trad.
CDD 190

Fecha de catalogación: 21/01/2014

Título original: *Martin Heidegger GA vol. 22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*
ISBN de la edición original: 3-465-03345-0

Nuestras redes sociales·
www.waldhutereditores.blogspot.com
www.facebook.com/waldhuter.editores
http://twitter.com/waldhuter_edit

Traducción: Lic. Germán Jiménez González
Revisión del texto y glosario: Marcela Zerpa y Martín Simesen de Bielke.
Corrección: Mónica Herrero
Diseño de colección y diagramación: María Isabel Barutti

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que previene la ley 11.72

Índice

ADVERTENCIAS PRELIMINARES

I
INTRODUCCIÓN GENERAL A LA FILOSOFÍA ANTIGUA

II
LOS PENSADORES GRIEGOS MÁS IMPORTANTES. SUS PREGUNTAS Y SUS RESPUESTAS

PRIMERA SECCIÓN
LA FILOSOFÍA HASTA PLATÓN

SEGUNDA SECCIÓN
LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

TERCERA SECCIÓN
LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

APÉNDICE

Advertencias preliminares

§ 1. Propósito y carácter del curso[1]

Ante todo intentaremos comprender el *objetivo* y el *carácter* del curso.

El *objetivo* consiste en ahondar en la comprensión de los *conceptos científicos fundamentales*, que no solo han determinado y determinan de una manera decisiva toda la filosofía posterior, sino que también han hecho posible la ciencia occidental y la sostienen aún hoy.

El *carácter* es introductorio. Consiste en profundizar paso a paso en lo comprendido en estos conceptos y en el modo de su *formación* y de su *fundamentación*. De este modo resulta claro *de qué* trata el curso: su *objeto*; y *cómo* interroga y examina sus objetos: su *modo de tratarlos*. Con esto resulta también un creciente esclarecimiento de las ciencias positivas no filosóficas. *Introductorio* no significa un discurso de divulgación destinado a satisfacer las exigencias de la llamada cultura general. Como la filosofía tiene este rol en la conciencia popular, e incluso oficialmente se trata de rebajarla a tal función, es menester un esclarecimiento de su situación actual.

1 El manuscrito lleva por título *Proyectos para el Curso sobre los Conceptos fundamentales de la filosofía antigua. Semestre de verano 1926.*

§ 2. DETERMINACIÓN PROVISORIA DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN CONTRAPOSICIÓN A LAS CONCEPCIONES CORRIENTES

Punto de partida: la concepción vulgar de la filosofía y de su rol en la docencia universitaria.

1. La filosofía trata de «cuestiones generales» que pueden concernir e interesar a cualquiera.

2. Aquello por lo que pregunta la filosofía puede ser encontrado en toda ciencia, incluso fuera de ella.

3. La filosofía es algo que, por motivos diversos, en circunstancias diversas y con diverso grado de comprensión, alguna vez ocupa a todos constantemente o de vez en cuando.

La filosofía es algo general, no una ciencia de un objeto especial. Por tanto, la filosofía también debe ser accesible y comprensible a todos. No es menester ninguna metodología científica especial, sino el modo de pensar del sano sentido común, universalmente extendido: toda mente despierta puede comprenderla, todos pueden hablar sobre ella.

Si un filólogo clásico se encuentra en un curso con la teoría de las funciones y no comprende nada, le parece normal. Si un químico asiste a un curso sobre filología hindú y no comprende nada, le parece normal. Pero si ambos, u otros especialistas de cualquier otra disciplina, asisten a un curso de filosofía y no entienden, no se acepta esto como normal, porque la filosofía es algo general y debe ser accesible a todos. Lo que de alguna manera concierne a todos debe también poder ser comprendido por todos. Esta es la opinión no solo de los oyentes, sino también de la mayor parte de los profesores. Un seminario de filosofía es la ocasión para un entretenimiento intelectual general, para refrescar y ampliar la cultura, y quizás también es la ocasión para recibir edificación o adoctrinamiento ideológico. Se valora mucho que la enseñanza filosófica se ajuste a las necesidades de los estudiantes.

Esta actitud, universalmente extendida, respecto de la filosofía es verdaderamente alarmante. La ciencia más radical, y por tanto la más difícil, es degradada a la así llamada cultura general. Su presentación y su problemática deben ser reguladas por las necesidades dominantes.

No es este el momento de preguntarnos por qué motivos y por qué caminos esta situación pudo consolidarse y difundirse hoy más que nunca. Frente a tal concepción popular queremos comprender positivamente, por lo menos de manera provisoria, la idea posible de filosofía, y ver claramente las necesidades positivas de su estudio esbozadas en tal idea.

Si la mencionada concepción popular de la filosofía es un error y una decadencia, habría que concluir que la filosofía es una ciencia, una especialidad como todas las otras, y reservada solo a pocos. La mayoría está excluida, porque, con las exigencias materiales de cada una de las ciencias, de hecho es imposible enfrentar además las dificultades del estudio de una disciplina especial particular.

Sin embargo, esta argumentación no es más que la contracara de la mencionada concepción popular. Con esta comparte la falta de claridad fundamental acerca de la esencia y la tarea de la filosofía.

1) La filosofía trata ciertamente de algo general, pero no es sin más accesible a todos.

2) La filosofía es la ciencia de una región, la más propia de todas, y sin embargo no es una disciplina.

Respecto de 1): Es menester determinar en qué sentido es general. Se debe aclarar qué es un objeto tal, de modo que en un sentido determinado pueda ser general.

Respecto de 2): También es necesario esclarecer el modo de preguntar y demostrar de la investigación y el análisis propios de la filosofía, que no es una disciplina, sino que trata de lo que en general puede ser articulado, de modo que sean posibles las disciplinas como regiones materiales delimitadas entre sí.

La filosofía es una investigación que se encuentra en la base de todas las ciencias y se encuentra «viva» en todas, cualquiera sea el modo como esto pueda ser ulteriormente determinado. ¿Puede deducirse ya de esto que, si se encuentra en la base de las ciencias, puede ser menos científica que ellas? o, más bien, ¿debe satisfacer la idea de ciencia en un sentido más elevado y más radical? Esta última es la respuesta acertada, evidentemente.

Pero si la filosofía es la *ciencia más originaria y en sentido propio la ciencia sin más*, su estudio debe depender totalmente de una *libre*

elección, que nunca puede ser determinada por puntos de vista como la profesión o la formación especializada. Elegir y dedicarse al estudio de la filosofía significa elegir entre una plena existencia científica y una preparación profesional ciega y artesanal. Elegir el estudio de la filosofía, profundizar en su problemática, no significa preferir una disciplina a otras como integración y perfeccionamiento, e inscribirse en lo que se llama en la universidad curso de formación general, sino que significa *decidirse por la transparencia del propio existir y de lo que concierne a lo que debe hacerse y no hacerse en el propio trabajo científico de la universidad*, contra la ciega preparación de exámenes y la superficial afición a lo intelectual. Tales años de estudios transcurridos en la universidad no se distinguen en nada de los años de aprendizaje de un artesano ayudante, a no ser por una mayor cantidad de ese arbitrio que suele llamarse libertad académica. Pero la libertad no es la «indiferencia del arbitrio», sino el dejar actuar en sí *las posibilidades propias del Da-sein humano*, aquí, por tanto, el *dejar actuar en sí el poder preguntar genuinamente científico*, que no se encuentra en un saber y en un conocer azaroso.

Se ha dejado de ser libre y se ha convertido uno en esclavo de los prejuicios y de la desidia con la excusa de que la filosofía es muy difícil y exigente. Lo que parece ser una manifestación de modestia e inteligencia es, en el fondo, una mera evasión de las exigencias de un estudio científico genuino. La filosofía, en efecto, no es algo «más», y un mero «complemento» de alguna otra cosa, sino que es lo mismo que las disciplinas especiales, pero más radical y en un modo de comprensión más penetrante. «Muy difícil»: ninguna ciencia, mientras se mueve en un verdadero preguntar, es fácil. Fácil es solo el mero aprender sin comprender.

La libertad es el dejar actuar en sí el preguntar de la investigación científica. Para eso es menester estar abierto a él, comprender lo que es la ciencia en general y lo que en ella está en juego. Esta reflexión no debe alarmar ni engañar, sino abrir la posibilidad de la libre meditación.

§ 3. DETERMINACIÓN PROVISORIA DEL OBJETO DE LA FILOSOFÍA EN CONTRAPOSICIÓN A LAS CIENCIAS POSITIVAS: LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA CRÍTICA

Una orientación provisoria, pues, sobre *la esencia y la tarea de la filosofía*. Hay diferentes caminos. En este curso nosotros tomaremos uno: vamos a seguir las huellas de la primera y decisiva elaboración de la filosofía. De momento, sin embargo, tomaremos otro, que es el más cercano: lo primero que se encuentra es el área de las ciencias no filosóficas, y diferenciándola de ellas vamos a determinar la filosofía.

Sorprende que en las otras ciencias –matemáticas, física, historia, filología– el punto de partida no consiste en plantearse la cuestión acerca de qué cosa sean, sino que ellas comienzan sin más abordando su propio asunto, o, si se plantean esa cuestión, lo hacen solo en breves consideraciones introductorias generales. Esto no es casual; revela un carácter esencial de las ciencias. ¿Qué es la matemática? ¿Qué es la filología? El matemático y el filólogo responden estas preguntas mostrando cómo hacen sus respectivas ciencias, planteando y elaborando determinadas cuestiones matemáticas y filológicas: este es el único camino y también el mejor.

Sin embargo, la pregunta queda, en cierto modo, sin respuesta: si el matemático quisiera intentar decir qué es la matemática, no presentando cuestiones y demostraciones matemáticas, sino hablando *sobre* la matemática, sus objetos y sus métodos, ya no podría hacerlo con demostraciones y conceptos matemáticos, como tampoco el físico podría indicar y demostrar la esencia de la física por medio de experimentos. Del mismo modo, no se puede mostrar con el método filológico qué es la filología. Cuando se plantean estas cuestiones, todos ellos comienzan a filosofar. No hay un concepto matemático de la matemática, porque la matemática, como tal, no es algo matemático. No hay un concepto filológico de la filología, porque la filología, como tal, no es algo filológico.

¿A qué se debe esta notable particularidad? Se debe a la esencia misma de todas estas ciencias: todas ellas son ciencias *positivas*, a diferencia de la filosofía, a la que llamamos ciencia *crítica*.

"Positivo": del verbo latino *ponere*, «poner», «colocar»; *positum*, «lo puesto», lo que ya se encuentra presente. Las ciencias positivas son aquellas para las que aquello de que tratan, lo que puede llegar a ser su objeto y su tema, *se encuentra ya presente*. Hay números, las relaciones espaciales existen, la naturaleza está ahí presente, el lenguaje existe, lo mismo que la literatura. Todo esto es *positum*, se encuentra presente. Todo lo que las ciencias descubren es *ente*. *Las ciencias positivas son ciencias del ente.*

Pero ¿no es esta una determinación que pertenece esencialmente a toda ciencia y, por tanto, también a la filosofía como ciencia crítica? ¿O más bien, lo que ella toma por tema no le está ya dado? Su objeto y lo que debe llegar a ser su objeto ¿es algo solo pensado, esto es, puesto o encontrado en el mero pensamiento? Y por otra parte, ¿no son ciencias críticas también las ciencias positivas? ¿O acaso son acríticas, no metódicas? ¿No pertenece la crítica a todo método científico? Por lo tanto, si la filosofía también tiene un tema y no es una invención arbitraria, también ella es una ciencia positiva, e inversamente, toda ciencia positiva no filosófica, como ciencia, no es acrítica, sino ciencia crítica. Así, pues, ¿qué importancia puede tener la distinción entre ciencia positiva y ciencia crítica?

Pero si esta diferencia se mantiene –y con razón–, entonces «crítica» debe significar algo distinto de "metódicamente cautelosa y libre de prejuicios". Y si la filosofía también encuentra su tema ya dado y no lo inventa, entonces debe poder llegar a convertirse en tema algo que *no se encuentra presente*, es decir, que *no es un ente.*

§ 4. FUNCIÓN «CRÍTICA» DE LA FILOSOFÍA COMO DISTINCIÓN Y DIFERENCIACIÓN DE ENTE Y SER

"Crítico": del verbo griego κρίνειν, «distinguir», «diferenciar». Al diferenciar algo de algo, se hacen visibles ambos: lo diferenciado y su diferencia. Diferenciar un triángulo y un cuadrado, un mamífero y un pájaro, la epopeya y el drama, el sustantivo y el verbo, un ente de otro ente. Toda ciencia diferencia constantemente y, por tanto, determina lo diferenciado.

Así, pues, si la filosofía es una ciencia crítica de tal modo que «crítica» constituye su rasgo distintivo, entonces se trata de un diferenciar peculiar. ¿Pero qué puede diferenciarse del ente sino otro ente? ¿Qué podemos decir aún del ente? El ente *es*, y solo es el ente. El ente es, *tiene ser*. Del ente y en el ente se puede diferenciar el *ser*. Esta diferencia no concierne a la relación entre ente y ente, sino entre *ente y ser*. Con el término «ser» no podemos representarnos nada. Con el término "ente" sí, por cierto; ¿pero con el ser? De hecho, el sentido común y la experiencia común solo comprenden y buscan al ente. Pero *ver en él al ser, comprenderlo y diferenciarlo del ente*, es la *tarea* de la ciencia que diferencia, la *filosofía*. Ella tiene por tema *al ser y nunca al ente*.

Las ciencias positivas son ciencias del ente, de lo que se encuentra presente para el conocimiento y la experiencia natural. La ciencia crítica es ciencia del ser, de lo que no se encuentra presente para la experiencia natural, sino que está *oculto*, nunca puesto delante y, sin embargo, ciertamente siempre ya comprendido, incluso *antes* de toda experiencia del ente, la ciencia de lo que, por así decirlo, es lo más positivo que hay, pero, a la vez, es lo menos [positivo][2]. *El ser no «es»*. La filosofía es ciencia crítica, pero no filosofía crítica, entendida como teoría del conocimiento, la crítica de los límites del conocimiento.

El comienzo de la filosofía científica tiene lugar cuando uno llega a poder representarse algo con el término "ser", *es capaz de entender la diferencia y de efectuarla realmente. Introducir en este comienzo*, conducir y guiar en tal inicio es *el objetivo de este curso*.

La ciencia crítica efectúa esta diferencia y con ella obtiene como tema, no el ente, sino el ser del ente. El concepto de ciencia positiva adquiere ahora una mayor precisión. Las ciencias no filosóficas tratan del ente, que ya se encuentra presente, esto es, el ente que por lo pronto es conocido y experienciado. Y el ente puede ser examinado sin preguntar explícitamente por el ser. Todos los métodos y conceptos están forjados por la comprensión y determinación del ente. [El ser][3],

2 Agregado por el editor alemán.

3 Agregado por el editor alemán.

en cambio, es por lo pronto desconocido, cerrado, inaccesible. Para descubrirlo, es decir, para efectuar la diferencia, es menester encontrar caminos e investigaciones apropiadas.

Las ciencias positivas formulan enunciados solo sobre el ente y *nunca* sobre el ser. Por eso la matemática no puede ser definida matemáticamente ni la filología filológicamente. El matemático trata de números o de relaciones espaciales, pero no del número como tal, esto es, del ser del número; no trata del espacio como tal, del ser del espacio, qué es y cómo es. El filólogo trata de literatura, de textos escritos, pero no se pregunta qué es, cuál es su modo de ser y cómo puede ser en general la literatura.

La filosofía es crítica, trata del *ser* del ente, pero no haciendo una crítica, porque no critica en absoluto el resultado de las ciencias positivas. Lo que «critica» en un sentido más elevado, es decir, determina críticamente, es el ser del ente, que las ciencias positivas presuponen. La expresión «positivo» adquiere así un sentido más preciso. "Positivo" significa que se abre en el ente ya dado y no pregunta por el ser del ente. Pero, en la medida en que las ciencias positivas tratan del ente, *el ser es siempre co-comprendido*, si bien *de un modo implícito*. A la inversa, el ser es siempre *el ser de un ente*.

El ser no está dado en la experiencia y, sin embargo, es co-comprendido en ella. Todos comprenden cuando decimos que el tiempo «está» nublado; los árboles «están»[4] en flor. Comprendemos «es» y «son» y, sin embargo, nos encontramos en apuro al tratar de responder a la pregunta qué significan «es» y «son», qué significa «*ser*». Hay una comprensión del ser, aunque no haya ningún concepto.

Por eso necesariamente la ciencia positiva y la ciencia crítica se separan. Toda investigación crítica mira al ente, pero en un sentido distinto al de la ciencia positiva: no lo convierte en tema. En el ente toda ciencia positiva co-comprende al mismo tiempo el ser, pero en un sentido distinto al de la ciencia crítica. La ciencia positiva no toma al ser como tema. El concepto de ser y las estructuras del ser,

4 El verbo alemán *sein* ("*ser*"), a diferencia del castellano, no distingue entre "ser" y "estar". [N. del T.]

en efecto, no son su problema, sino el estudio temático del ente, de la naturaleza y de la historia.

Y ahora se trata de aclarar *por qué* la filosofía trata algo «*general*»[5]. En contraposición a todo ente, el ser es general; *todo* ente *es*; el ente *como* ente tiene *ser*. Esta generalidad del ser en contraposición a todo ente es una generalidad muy peculiar, pues lo general también se da en el interior del ente. En contraposición a un impulso y un choque particulares, la ley mecánica es general, es una ley universal del movimiento en general respecto a las leyes físico-químicas. Un determinado poema épico griego frente a otros poemas épicos griegos, épica griega, épica germánica, épica en general. El genitivo subjetivo, el genitivo objetivo en alemán, en latín, el genitivo en general. Constitución democrática, aristocrática, constitución en general. Ente hay en todas partes, aunque de generalidad diferente. Pero lo que es necesario para que pueda *ser* algo como el movimiento en general, la ley en general, la naturaleza en general, lo que pertenece a la poesía en general, lo que constituye el ser del lenguaje en general, es el preguntar por «generalidades» que *preceden a todo ente general* y determinan su *ser*. La caída de un cuerpo, el caer mismo, el movimiento en la naturaleza; la naturaleza en general, lo que le pertenece, el poder ser algo que constituye su ser. Esto se encuentra en la base de todo proceso fáctico determinado y está sobreentendido en toda ley general de la naturaleza. El acontecimiento histórico, el acaecer histórico; la historia en general, lo que pertenece a su ser.

Ser de la naturaleza Ser de la historia Ser de los números	distintos modos del ser

El ser en general *está más allá*. Este estar más allá del ser y de las determinaciones ontológicas de un ente sobrepasando al ente como tal es un *transcendere*, un «pasar más allá», una trascendencia. No es

5 Véase supra § 2, pág. 18 y ss.

algo suprasensible, metafísico en un sentido peyorativo, con lo que se apuntaría de nuevo a un ente.

La ciencia de este ser, de este *transcendens*, tiene enunciados que se refieren al ser, no verdades sobre el ente, sino verdades sobre el ser, que es trascendente, *transcendens*. Esta verdad (*veritas*) es trascendental. La verdad filosófica es *veritas transcendentalis*; pero trascendental no en sentido kantiano, porque Kant, si bien se orienta por este concepto, lo distorsiona.

El ser está cerrado, «nada puede representarse con ese concepto», por lo pronto y regularmente es inaccesible. *Buscar, descubrir* el [ser][6], tal es el objetivo de la *ciencia crítica*.

Platón: Αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι[7]. – «El tema es el ente mismo, en el que indicamos y hacemos patente el ser, preguntando por él y respondiendo». τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ[8] – Esta es la tarea del filósofo: «A él le compete dirigir constantemente la vista al ente», es decir, a su ser, «en el modo de la explicitación conceptual». Aristóteles: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό[9].

[La ciencia crítica][10] no es positiva, porque su objeto no le está dado, sino que primero debe ser descubierto. Descubrir, abrir, determinar el ser y preguntar por él es σοφία. σοφός es el que tiene el gusto y el instinto para lo que permanece oculto al sentido común. El σοφός sabe al mismo tiempo que para eso son necesarias tareas particulares y una investigación ardua. No está simplemente en posesión firme, sino que busca y constantemente debe buscar lo que le importa, lo que «ama» – φιλεῖν. La σοφία, el abrir el ser del ente, es φιλοσοφία, el buscar y el preguntar por lo que como tal se somete a la crítica más radical.

---

6 Agregado por el editor alemán.

7 *Fedón*, 78d 1 y ss., en *Platonis opera*, recogn. I. Burnet, Oxford, 1899 ss., vol. I.

8 *Sofista*, 254a 8 y ss.

9 Aristotelis *Metaphysica*, recogn. W. Christ, Leipzig, 1886, Γ, cap. 1, 1003 a 21 y ss.

10 Agregado por el editor alemán.

§ 5. PROPÓSITO Y MÉTODO DEL CURSO

Hacer ver la diferencia, *repetir*, por decir así, el comienzo de la filosofía (diferencia de formación de conceptos, del preguntar y del buscar; no el conocimiento extensivo de materiales, sino la intensidad de lo conceptual; seguridad de la diferencia; nada que sea dejado al arbitrio y al azar) por el camino que nos permite tomar parte en el *primer inicio decisivo de la filosofía científica*. Repetimos el curso del descubrimiento del ser a partir del ente: la tarea más difícil y radical que le haya sido planteada al conocimiento humano; tarea que aún no ha sido aclarada, y quizás nunca como hoy tan incomprendida. Con ella podemos medir los pasos insignificantes que desde entonces ha dado la filosofía científica.

El *primer impulso* tuvo lugar con los *griegos*; desde entonces solo ha consistido en un correr detrás, que hace tiempo oculta y deforma las intenciones originarias. Debemos aprender a comprender concretamente esta filosofía, *cómo* se *preguntó* por el *ser*, cómo fue *concebido*, es decir, qué *conceptos del ser y de sus determinaciones* se han adquirido.

La erudición moderna, el pretender saberlo todo y el hablar de todo, hace tiempo se ha embotado y se ha vuelto incapaz de diferenciar radicalmente lo que nosotros en los ámbitos originarios del preguntar científico comprendemos y no comprendemos en sentido genuino. Ha devenido un saber demasiado astuto y jactancioso, es decir, filosóficamente improductivo, como para comprender aún el impulso, la fuerza que vive en el descubrimiento de Platón y Aristóteles.

Método de la introducción: lo importante consiste en adquirir la *comprensión del asunto*, no perder las horas contando las vidas y los destinos de los antiguos pensadores, hablando de la cultura griega, enumerando los títulos de sus escritos y resumiendo sus contenidos, que no contribuye en nada a la comprensión del problema. Todo esto se puede encontrar fácilmente en docenas de compendios, e incluso puede ser importante para una plena comprensión historiográfica del helenismo. En cambio, para nosotros lo importante radica en la comprensión de la filosofía; no historiografía, sino filosofía. Esto, obviamente, no significa interpretar de un modo arbitrario y al margen de toda historiografía. Una mirada historiográfica también es posible

pero solo si se ha adquirido antes una comprensión de la cosa. Se podrá también describir detenidamente y analizar hasta en los más pequeños detalles la relación entre los filósofos y las escuelas filosóficas con la poesía, el arte, la política y las circunstancias sociales de su época, pero así nunca se llegará a comprender la filosofía misma, como lo que ha sido pensado, su contenido filosófico, el ámbito de la problemática que allí se encuentra, el nivel de su dominio metódico. Y esto, una vez más, no es una mera toma de conocimiento de las opiniones, tesis y puntos de vista. Para eso es necesario que también nosotros filosofemos, y el intento nos exige toda la fuerza y el tiempo del curso.

La bibliografía (*Außenwerke*) [?]* es hoy fácilmente accesible en diversas formas. Después proporcionaremos un listado de los recursos más importantes[11].

Prestaremos atención a cuatro puntos:

1. Hay que sacar a luz la *totalidad* de la problemática de la filosofía antigua: algunos pocos problemas centrales, aún hoy no resueltos.

2. Se deben elaborar los *rasgos fundamentales del desarrollo*, no la sucesión de los filósofos y de las escuelas, sino cómo se generaron los problemas unos a partir de otros: ¿En qué dirección se preguntó y con qué medios conceptuales se respondió? El hundimiento de las tendencias cuestionadoras, los motivos del estancamiento, las causas del fracaso.

3. Dar una forma más penetrante a la comprensión centrándose en determinados *conceptos fundamentales* concretos: ser – verdad; principio – causa; posibilidad – necesidad; relación, unidad, multiplicidad, naturaleza, vida, conocimiento, proposición – prueba[12].

4. En base a esta consideración, dar perspectivas sobre la problemática actual, y caracterizar la *repercusión* de la filosofía griega en

---

* El signo de interrogación entre corchetes aparece en el original indicando algo dudoso en el manuscrito. [N. del T.]

11 Véase más adelante, § 6, pp. 29-33.

12 Aquí como en lo que sigue el editor remite a los suplementos que se encuentran en los Apuntes de H. Mörchen y de W. Bröcker, que se reproducen en el Apéndice. Los apuntes de Mörchen dicen: "Todo esto tiene su conexión interna. Para eso debemos conquistar el suelo".

el Medioevo y la Edad Moderna. Necesidad de un planteo de las cuestiones que sea más radical que el de los griegos. Pero esto solo es posible si antes hemos *comprendido* la filosofía griega *totalmente a partir de sí misma*, y no introducimos problemas modernos en su interpretación. Claro está que, para comprenderla totalmente a partir de ella misma, ya debe haber sido comprendida, haber sido elaborados los horizontes de sus problemas y haber seguido sus intenciones hasta el final; de lo contrario, el discurso filosófico permanece mudo.

En términos generales, el objetivo principal es: 1) Comprensión de la cosa, no anécdotas; 2) contacto con las fuentes mismas, no bibliografía y opiniones sobre ellas.

Con estas ineludibles *observaciones preliminares* es suficiente. Las exige la confusión acerca de la esencia y las tareas de la filosofía. Se vuelven totalmente superfluas para un estado relativamente ordenado de la investigación filosófica científica, en la que solo tienen un sentido *propedéutico*. Ahora deben hablar solo las *cosas*.

§ 6. LAS REFERENCIAS MÁS IMPORTANTES ACERCA DE LOS TEXTOS. FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA TRANSMISIÓN. EXPOSICIONES DE CONJUNTO Y RECURSOS ESENCIALES PARA EL ESTUDIO

a) Las referencias más importantes acerca de los textos[13]

F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* [Fragmentos de los filósofos griegos], coll. rec. vert., vol. I-III, París, 1860 y ss.

Historia Philosophiae Graecae et Romanae [Historia de la filosofía griega y romana], Locos coll., disposuerunt et notis auxerunt H. Ritter et L. Preller, Gotha, 1838 en varias ediciones.

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Fragmentos de los presocráticos], griego y alemán, 3 vols., 4ª edic., Berlín, 1922; 6ª edic., por W. Kranz, Berlín, 1951.

13 El texto entre corchetes con la traducción de los títulos es nuestro. [N. del T.]

W. Nestle, *Die Vorsokratiker* [Los presocráticos], selección y traducción de textos, Jena, 1908.

P. Natorp, *Die Ethica des Demokritos. Text und Untersuchungen* [La ética de Demócrito. Texto e investigaciones], Marburg, 1893.

Sócrates: pueden consultarse los materiales que se encuentran en la monografía de H. Maier, *Sócrates. Sein Werk und Seine geschichtliche Stellung* [Sócrates. Su obra y su puesto en la historia], Tübingen, 1913.

Platón: véase la última edición completa de las obras llevada a cabo por I. Burnet, *Platonis opera* [Obras de Platón], Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Tomos I-V, Oxford, 1899 y ss.; traducción alemana: *Platons Werke* [Obras de Platón], trad. de F. Schleiermacher, 6 vols., en tres partes, 3ª edic., Berlín 1855-1862.

Aristóteles: hasta hoy no se cuenta con una edición completa que sea confiable. Teubner tiene una en preparación (Leipzig); edición inglesa de la *Metafísica*: Ἀριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά. *Aristotle's Metaphysics* [La Metafísica de Aristóteles]. A rev. text with introd. and comm. by W.D. Ross, vol. I-II, Oxford, 1924; Ἀριστοτέλους περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Aristotle on Coming-to-be and Passing-away [Aristóteles, sobre la generación y la corrupción]. A rev. text with introd. and comm. by H.H. Joachim, Oxford, 1922; de la Academia Regia Borussica: I. Bekker, *Aristotelis opera* [Obras de Aristóteles], vol. I-V, Berlín, 1831 y ss.

Stoicorum veterum fragmenta [Fragmentos de los estoicos antiguos], edit. por H. von Arnim, 4 vols., Leipzig, 1903 y ss.

Epicurea, edit. por H. Usener, Leipzig, 1887.

Filón: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* [Obras de Filón de Alejandría que se conservaron], edit. por L. Cohn y P. Wendland, 6 vols., Berlín, 1896 y ss.

Plotino: *Plotini Enneades* [Enéadas de Plotino], edit. por H. F. Müller, 4 vols., Berlín, 1878 ss.: *Plotini Enneades* [Enéadas de Plotino], edit. por R. Volkmann, 2 vols., Leipzig, 1883 y ss.; una nueva edición francesa no está aún concluida[14].

14 Se refiere probablemente a la edición de E. Bréhier: Plotino, *Ennéades*, 6 vols., París, 1924 ss.

b) Tradición de la filosofía en los griegos mismos (fuentes para la historia de la transmisión)

Doxographi Graeci [Doxógrafos griegos], coll. rec. prolegomenis indicibusque instr. H. Diels, Berlín, 1879.

Diogenis Laertii de vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum [Vida de los filósofos de Diógenes Laercio, diez libros, con un índice temático], 2 vols., Leipzig, 1884: Biografías.

Sexti Empirici opera [Obras de Sexto Empírico], edit. por H. Mutschmann, vol. I, Leipzig, 1912; vol. 2, Leipzig, 1914; vol. 3, edit. por J. Mau, Leipzig, 1954.

Comentarios de los neoplatónicos sobre Aristóteles y Platón:

Commentaria in Aristotelem Graeca, ed. consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae [Comentarios griegos sobre Aristóteles. Edit. con el consejo y la autoridad de la Regia Academia Borusica de Letras], 23 vols., 3 vols. de suplementos: entre otros, Simplicio, *Sobre la física de Aristóteles*; *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros commentaria* [Comentarios de Simplicio a los libros físicos de Aristóteles], edit. por H. Diels, Berlín, Vol. 9, 1882; Vol. 10, 1895.

c) Exposiciones de conjunto

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico], 3 partes en 6 vols.[15], Leipzig, edición más reciente de 1892 (5ª edic.) [6ª edic., 1919 y ss.].

F. Überwegs, *Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums* [Compendio de historia de la filosofía de la Antigüedad], 11ª edic. completamente revisada y considerablemente aumentada, edit. por K. Praechter, Berlín, 1920. La obra de consulta bibliográfica más completa. No se encuentra ningún ejemplar en la sala de lectura [de la biblioteca de la Universidad].

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [Introducción

15 En el manuscrito: 3 vols. en 6 partes.

a las ciencias del espíritu. Intento de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia], Leipzig, 1883, en *Gesammelte Schriften* [Escritos escogidos], Leipzig, 1914 y ss., apareció como vol. I, 1922.

W. Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* [Historia de la filosofía occidental en la Antigüedad], 4ª edic., revisada por A. Goedeckemeyer, München, 1923 (en el *Handbuch der Altertumswissenschaft* [Manual de la ciencia de la Antigüedad] de I. Müller, Vol. 5, parte 1, sec. 1).

H. von Arnim, "Die europäische Philosophie des Altertums" [La filosofía europea d.e la Antigüedad], en *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Die Kultur der Gegenwart* [Historia general de la filosofía. La cultura del presente], edit. por P. Hinneberg, parte I, sección V, Berlín-Leipzig, 1909, pp. 115-287.

K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie* [Historia de la filosofía antigua], Vol. 1 (*Grundriß der philosophischen Wissenschaften* [Compendio de las ciencias filosóficas], Tübingen, 1921.

R. Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen* [La filosofía de la Antigüedad. Investigaciones sistemáticas y de historia de los problemas], 2ª edic., Leipzig-Berlín, 1924.

d) Artículos de enciclopedia

Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft [Enciclopedia Pauly de la ciencia de la Antigüedad clásica], nueva edición reelaborada con la colaboración de numerosos especialistas, edit. por G. Wissowa, Stuttgart, 1894 y ss. A partir del Tomo XIII, edit. por G. Wissowa y W. Kroll, Stuttgart, 1910 y ss. En sala de lectura [de la biblioteca de la Universidad]. Contiene artículos de valor (P. Natorp[16]).

---

16 Véase el artículo «Antístenes», Vol. I, 2, columnas 2538-2545. [Nota del editor alemán]

Archiv für Geschichte der Philosophie [Archivo de historia de la filosofía], edit. por L. Stein en colaboración con H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann y E. Zeller, Berlín, n°1, 1888 y ss.

e) Elementos generales sobre la historia del espíritu

J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* [Historia de la cultura griega], edit. por J. Oeri, 4 vols., Berlín-Stuttgart, 1898 y ss.

E. Meyer, *Geschichte des Alterthums* [Historia de la Antigüedad], 5 vols., Stuttgart, 1884 y ss.

E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [Psyché. El culto del alma y la creencia en la inmortalidad en los griegos], Friburgo, 1894.

F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie* [Creencia en los astros e interpretación de los astros. Historia y esencia de la astrología], con la colaboración de C. Bezold, Leipzig-Berlín, 1918.

H. Diels, *Antike Technik. Sieben Vorträge* [La técnica antigua. Siete conferencias], 2ª edic. aumentada, Leipzig-Berlín,1920.

J. L. Heiberg, "Exakte Wissenschaften und Medizin" [Las ciencias exactas y la medicina], en A. Gercke y E. Norden (ed.), *Einleitung in die Altertumswissenschaft* [Introducción a la ciencia antigua], Vol. 2, sec. 5, Leipzig-Berlín,1922, pp 317-357.

Los pasajes principales y las biografías de cada filósofo se encontrarán en cada caso en el contexto de la cuestión que se considera.

I

Introducción general a la filosofía antigua

1

Esclarecimiento de los conceptos y de las cuestiones centrales de la filosofía antigua tomando como guía el Libro Primero de la *Metafísica* de Aristóteles

§ 7. Períodos de la filosofía antigua

Hay acuerdo en la caracterización de las líneas fundamentales. Esto no es esencial, pero constituye una ayuda para la orientación.

Nosotros distinguimos *cuatro períodos*, y precisamente según la dirección y el carácter de la problemática.

1. La pregunta por el ser del mundo, la naturaleza (la filosofía de la naturaleza de los milesios hasta la sofística, del 600 hasta el 450 a.C. Regiones periféricas, colonias de la Magna Grecia en Asia Menor y en Sicilia).

2. La pregunta por el ser del *Dasein* humano y la recuperación más radical de la pregunta por el ser del mundo. La elaboración fundamental de la problemática de la filosofía científica. Sócrates – Platón – Aristóteles, desde el 450 a.C. hasta el 300 a.C. Atenas es el centro de la ciencia y de la cultura griega.

En estos dos primeros períodos se elabora y se fija la norma [?] de la ciencia puramente productiva. Se establecen todos los horizontes importantes de la problemática. Las dos épocas siguientes constituyen la decadencia, el debilitamiento y la deformación de la filosofía científica debido a las visiones del mundo y a la religión. Ocultismo, sucedáneos.

3. La filosofía práctica de las visiones del mundo del helenismo. Estoicos, epicúreos y escépticos. En las escuelas de filosofía se mantiene una cierta vida científica.

4. La especulación religiosa del neoplatonismo. Al mismo tiempo se da una recuperación del período científico. Se redactan meros comentarios sin elevarse a una problemática más radical. Irrupción de la especulación teológica cristiana.

El 529 d.C. señala el final de la filosofía antigua. Por un edicto de Justiniano, se clausura la Academia de Atenas, se confiscan sus bienes y se prohibe el estudio de la filosofía griega.

Las periodizaciones tradicionales difieren en algunos aspectos, pero en conjunto se mantienen cuatro, tres o incluso solo dos períodos. Como le es peculiar, *Hegel* admite tres períodos para poder aplicar el esquema dialéctico: reune el primero y el segundo período en uno solo: formación y desarrollo de la totalidad de las ciencias; el segundo período para Hegel (el tercero para nosotros) representa la división en oposiciones y corrientes: estoicos (dogmáticos) y escépticos; el tercer período para Hegel (el cuarto para nosotros) representa la reconciliación de los opuestos en lo absoluto de la religión. Zeller[1], que proviene de la escuela hegeliana, ha aplicado concretamente este esquema de un modo historiográfico, sin interpretaciones violentas, pero también con menor profundidad.

§ 8. VÍA MEDIA METÓDICA: ARISTÓTELES COMO GUÍA. ARTICULACIÓN DEL LIBRO PRIMERO DE LA *METAFÍSICA*. EDICIONES Y COMENTARIOS A LA *METAFÍSICA*

Aristóteles constituye la cumbre científica de la filosofía antigua; no resolvió todos los problemas, pero llevó hasta el límite el planteo inicial de la filosofía griega en general y unificó positivamente los

1 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 partes en 6 vols., 6ª edic., edit. por W. Nestle con la contribución de F. Lortzing, Leipzig, 1919 ss. (en adelante: Zeller), véase 1ª Parte: Introducción General. Filosofía Presocrática, Vol. 1, pp. 210-227, especialmente pp. 225 y ss.

motivos fundamentales de la filosofía precedente. Después de él, la decadencia[2].

Met. A 3-6: presentación de los primeros filósofos.

Met. A 7: resumen crítico.

Met. A 8-9: aporías: filósofos de la naturaleza, pitagóricos, doctrina de las ideas.

Met. A 10: repetición del cap. 7, resumen de A 3-6, transición a B y al énfasis del ἀμυδρῶς[3].

Cfr. *Jaeger*[4].

Comentarios:

Alejandro de Afrodisia, hacia el 200 d.C., *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edit. por M. Hayduck, *commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. I, Berlín, 1891.

Tomás de Aquino, *In XII libros Metaphysicorum* (*Aristotelis commentarium*), *Opera omnia*, Parma, 1852 y ss. vol. XX, pp. 245-654[5].

F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, *Opera omnia*, París, 1856 ss., vol. XXV, ed. C. Berton[6].

H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, recogn. et enarr. H. Bonitz, 2 vols. (vol. II: *Commentarius*), Bonn, 1848-49[7].

A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristóteles*, griego y alemán; texto, traducción y comentario con notas explicativas de A. Schwegler, 4 vols., Tübingen, 1847-48[8].

---

2 La página siguiente falta en el manuscrito. El contenido de esta página perdida se encuentra en el Apéndice, en los Apuntes de Mörchen, n° 1 y n° 2. Véase aquí ante todo los Apuntes de Mörchen, n° 1, pág. 241.

3 *Met* A 10, 993 a 13 ss.

4 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 2, pp. 242 y ss.

5 Véanse los Apuntes de Mörchen: "muy valioso".

6 Véanse los Apuntes de Mörchen: "importante, porque aquí la ontología antigua pasa del Medioevo a la Edad Moderna".

7 Véanse los Apuntes de Mörchen: "sin particulares pretensiones filosóficas importantes; obra valiosa".

8 Véanse los Apuntes de Mörchen: "muy influenciado por Hegel".

W.D. Ross, Ἀριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά, *Aristotle's Metaphysics*. A rev. text with introd. and comm. by W.D.Ross, vol. I-II, Oxford, 1924[9].

Traducciones:

A. Lasson, *Aristoteles, Metaphysik*, trad. alemana por A. Lasson, Jena, 1907.

E. Rolfes, *Aristoteles, Metaphysik*, traducción, introducción y notas de E. Rolfes, 2 vols., Leipzig, 1904, 2ª edic., Leipzig, 1920-21[10].

H. Bonitz, *Aristoteles, Metaphysik*, traduc. de H. Bonitz, edic. póstuma por E. Wellmann, Berlín, 1890[11].

§ 9. DIFERENTES MODOS DEL DESCUBRIR Y COMPRENDER (*MET.* A 1)

Aquí se encuentran los rasgos fundamentales de una doctrina general de la ciencia orientándose por la idea de la ciencia fundamental. En contraposición al pasado se acuñan ahora todas las expresiones esenciales para *saber*, *conocer*, *comprender*, diferenciando la cosa a la que se refieren[12].

Concepto de σοφία: περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐπιστήμη[13]. σοφία: ἐπιστήμη en general, ἐπιστάτης: "el que está junto y sobre", el que puede hacer frente a una cosa, el que la comprende.

9 Véanse los Apuntes de Mörchen: "Es solo una actualización, pero es el único comentario generalmente accesible".

10 Véanse los Apuntes de Mörchen: "Se atiene rigurosamente al texto, esencialmente determinado por la interpretación medieval de Aristóteles".

11 Véanse los Apuntes de Mörchen: "La mejor traducción, obra póstuma publicada por un alumno".

12 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 3, pág. 243 y ss.

13 *Met.* A 1, 982 a 2. Versión de Christ: περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς.

Camino de la investigación: conocer, saber, son comportamientos del hombre, posesión del hombre. El hombre es un ente entre otros. Ente inanimado – ente viviente. El viviente tiene determinados comportamientos; animales – hombres. Interrogar a este ente en relación a comportamientos que de alguna manera tienen que ver con el saber, el comprender, el conocer y el percibir. Multiplicidad de las *posibilidades* y de los *modos del descubrir conforme a una cierta gradación*: σοφώτερος (cfr. 982 a 13 y ss.), μᾶλλον σοφός[14] (ἔνδοξον).

ἀληθεύειν[15]: «sacar del ocultamiento», «desocultar», «*des*-cubrir» lo que está encubierto. El viviente: el *Dasein* humano es un ente particular que descubre a otro ente y a sí mismo, no solo de una manera sucesiva, sino φύσει. *Con su ser le es ya descubierto el mundo y él mismo*, aunque de un modo indeterminado, vago, incierto. *Mundo*: el más cercano, el *propio* ser.

ἀληθεύειν: «descubrir», conocer, comprender: verdad; saber como *conocimiento apropiado*: certeza. Modos del descubrir y del comprender, preteoréticamente.

Gradación[16]; *elaboración de la circunspección de la libre movilidad*:
αἴσθησις
μνήμη
ἐμπειρία
τέχνη
ἐπιστήμη
σοφία (φρόνησις)

αἴσθησις (cfr. 980 a 22)[17], «percepción sensible», ἴδια – κοινά – κατὰ συμβεβηκός, porque lo presente en cada caso está incluido en relaciones [?].

14 *Met.* A 1, 982 a 15 y ss.: μᾶλλον [...] σοφίαν.

15 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pág. 243 y ss.

16 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pág. 244 y ss.

17 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pág. 244 y ss.

μνήμη (980 a 29)[18], «retención», «memoria», saber de lo que no está presente o que está presente de nuevo, un ya conocer. Orientación más libre, circunspecta, que puede abarcar con la vista. Más capaz de aprender, mayor posibilidad de recibir: no solo un mirar fijo (que aprehende); no vinculado a una y misma [posibilidad][19] que solo está presente. Se trata de una cierta comprensión.

φρόνιμος (cfr. 980 b 21)[20]
μαθητικός (cfr. 980 b 21)
φαντασίαι – μνήμη (cfr. 980 b 26)
τέχνη – λογισμός (cfr. 980 b 28)[21], «el entender acerca de algo» – «reflexión». [τέχνη:][22]«comprender»; título para una ciencia: medicina; no «arte», ocupación práctica manual, sino actividad teórica, ἐπιστήμη (981 a 3).

ἐμπειρία (980 b 28) – ἀπειρία (981 a 5), «experiencia», no en sentido teorético, distinta del pensamiento; la diferencia se plantea entre carecer de experiencia y contar con experiencia, tener ejercicio.

ἐμπειρία y τέχνη (cfr. 981 a 4), «ser perito en...», «actividad práctica comprensora». La ἐμπειρία tiene ἐννοήματα (cfr. 981 a 6), ha tomado conocimiento, reflexiona, ha considerado en «una reflexión reiterada»: en cada caso si esto, entonces esto otro, siempre que tal cosa, entonces tal otra.

ἐμπειρία ἔχει ὑπόληψιν (cfr. 981 a 7)[23], «tiene también ya un concepto previo»: es el contar con la experiencia de saber qué debe hacerse en cada caso, καθ᾽ἕκαστον (981 a 9). A partir de muchas experiencias se genera un único concepto previo. καθόλου (981 a 6), «en general», «en conjunto»; no: cada vez que... entonces, sino: como es así, ...por eso. Los casos singulares cambian: siempre que

18 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pág. 245.

19 Agregado por el editor alemán.

20 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pág. 245.

21 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pp. 245 y ss.

22 Agregado por el editor alemán.

23 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 3, pp. 246 y ss.

tal cosa, entonces tal otra, ὅμοιον (cfr. 981 a 7). Una cosa es *siempre la misma*, retorna, persiste, *conserva*, pues, una conexión permanente. La τέχνη no es: "cada vez que, entonces", "todas las veces que"; no consiste en hallar lo justo caso por caso, sino en saber *por anticipado*, dondequiera se encuentren experiencias que tienen «un solo y mismo aspecto», κατ' εἶδος ἕν (981 a 10), y precisamente *porque*. «Si..., entonces así»: el "entonces" tiene dos sentidos: 1) si...., entonces; 2) si..., entonces por eso: destaque del εἶδος, comprensión del porqué. Estar familiarizado, saber que siempre que esto..., entonces esto otro. ἔχει ὑπόληψιν (cfr. 981 a 7): ¿qué conoce de antemano? La *conexión* del "si esto..., entonces esto otro". De aquí surge la capacidad de *dirección*. Un terapeuta, un maquinista que hace funcionar una máquina, conocen la conexión de la secuencia de los procedimientos. *Porque* esto es de tal modo, porque el estado fisiológico es de tal modo, *por eso* es posible y necesario este agente químico. No solo caso por caso, sino como caso de algo *general*, de una conexión efectiva que no tiene excepción. La conexión del "porqué – porque" es descubierta de esta manera: lo que permanece en cada caso es expresamente visto, *captado* y fijado *a partir* de lo dado «empíricamente». De este modo se obtiene una comprensión, que –en un sentido más alto– es independiente de lo momentáneamente dado. A esta comprensión el ente se revela cada vez más como *siempre* y *propiamente es*. No solo comprender como poder-comprender, sino también captar conceptualmente. El que comprende tiene un *concepto*[24]; en todo momento puede mostrar el ente en su ser-así, y dar cuenta por qué es así. τὸ ὅτι – τὸ διότι (981 a 29), «cómo», «por qué». Conocimiento, entendimiento, saber.

Σοφώτερος (cfr. 981 a 25 y ss.)[25] : κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον (981 a 27), κατὰ τὸ λόγον ἔχειν (981 b 6). ἔχειν λόγον, μετὰ λόγου: «indicación» de lo que algo es en sí mismo. Por esto la τέχνη es μᾶλλον ἐπιστήμη (cfr. 981 b 8 y ss.). δύνασθαι διδάσκειν (981 b 7), «poder enseñar», mostrar por qué esto es de un modo y eso de otro modo, y precisamente en todos los casos posibles. La αἴσθησις,

24 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 3, pág. 247.

25 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 3, pág. 247.

aunque nos revela lo más próximo y efectivo tal como es en cada caso, sin embargo, no es σοφία: οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί[26] (981 b 11 y ss.).

§ 10. CARACTERIZACIÓN MÁS DETALLADA DE LA σοφία (*MET*. A 2)

En el cap. 1 se bosqueja la idea de la σοφία en general.
En el cap. 2 se la ve más detenidamente.

a) Opiniones usuales sobre ella;
b) Interpretación de lo indicado por el nombre;
c) Sin finalidad práctica;
d) Posibilidad de apropiársela, de vivir en ella: la ciencia más propia y más divina; en ella el hombre va más allá de sí mismo hacia lo más elevado, suprema posibilidad del ser;
e) Inversión del ser mediante la posesión de la σοφία.

Respecto de a) Opiniones usuales sobre la σοφία[27]

Significado habitual del comprender y de la ciencia:

1) πάντα (982 a 8),
2) χαλεπά (982 a 10),
3) ἀκριβεστάτη (cfr. 982 a 13 y 25) – διδασκαλικὴ μάλιστα (cfr. 982 a 13 y 28 y ss.),
4) ἑαυτῆς ἕνεκεν (982 a 15),
5) ἀρχικωτάτη (cfr. 982 a 16 y ss, y b 4).

---

26 "No dicen el porqué". [N. del T.]

27 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 4, pp. 248 y ss. Cfr. M. Heidegger, *Platon, Sophistes*, curso marburgués del semestre de invierno 1924/25, en *Gesamtausgabe*, vol. 19, edit. por I. Schüßler, Frankfurt a. M., 1992 (cit. en adelante: GA 19), pp. 94 y ss.

Respecto de b) Interpretación de lo indicado en la concepción corriente

En todos los casos se entiende lo mismo. La ciencia que trata de los fundamentos primeros y de las causas originarias corresponde a la idea de la σοφία, entendida con las características ya enunciadas.

Esta interpretación de la opinión media sobre la ciencia en sentido propio es a la vez la determinación concreta [?], producida por la comprobación positiva de su motivo central.

Respecto de c) Sin finalidad práctica

οὐ ποιητική [...] ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων (982 b 10 y ss.); τὸ θαυμάζειν (982 b 11 y ss.) – «admirarse» de algo, es decir, no aceptarlo simplemente como comprensible. A la base del no aceptar, se encuentra una exigencia más alta de comprensión, el querer ir más allá de la mera toma de conocimiento, el no contentarse con la comprensibilidad trivial de término medio. τὰ ἄτοπα – «lo que no está en su lugar», lo que no es contenido en una comprensión más amplia, aunque la conformidad que se tiene con ello parezca clara al conocimiento de término medio. Lo que se expone ante cuestiones siempre abiertas. Se admira solo aquel que 1) aún no comprende, pero 2) quiere comprender; procura huir de la ἄγνοια (cfr. 982 b 20), y demuestra así que busca el νοεῖν. Por eso el διαπορεῖν (cfr. 982 b 15). El sentido común cree comprenderlo todo, porque no conoce posibilidades superiores del preguntar. Por el contrario, el que se admira y continúa preguntando *no pasa a través de*, «no encuentra salida», ἀπορία (cfr. 982 b 17). Por eso tiene que buscar posibilidades, elaborar la pregunta, conquistar el problema.

El problema científico no es una pregunta cualquiera, lanzada al aire (*hingespuckle*)[28] sin más, sino el expreso planteo de una problemática,

28 La palabra que aparece en el manuscrito debe ser leída como «*hingespatzle*». Según J. y W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 10, sec. 1, edit. por M. Heyne, Leipzig, 1905, reed. vol. 16, München, 1984, pág. 2007, el término «*spatzen*»

la indicación y la discusión de caminos y medios posibles, de motivos efectivos que el objeto interrogado mismo indica para su propia determinación. El conocimiento más variado de todo lo posible no es aún ciencia. Lo esencial (el problema) es el *saber preguntar obtenido de la cosa misma* y *elaborado en conformidad con ella.* Por eso la σοφία es μόνη ἐλευθέρα (982 b 27), «solo ella es libre», αὐτὴ ἑαυτῆς ἕνεκεν (982 b 27 y ss.). La σοφία se hace plenamente efectiva en el libre ser abierta a la cosa. Su única norma consiste en mantener una relación cercana con la cosa (*Sachlichkeit*).

Sin embargo, tal comportamiento, es decir, este tipo de libertad, entendida como el ser libre y sin prejuicios para las cosas tal como se muestran, es algo que permanece negado al hombre. «Por eso podría pensarse, y con razón», que σοφία οὐκ ἀνθρωπίνη [...] κτῆσις (982 b 28 y ss.), «no es una posesión humanamente posible», es un modo de ser, un ponerse frente al mundo, del que el hombre no puede apropiarse. En efecto, πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν (982 b 29), «de muchas maneras es esclava la naturaleza del hombre». Esclavo de los prejuicios, esclavo de la opinión dominante, esclavo de su propio estado de ánimo, esclavo de sus pasiones y de sus caprichos. Aristóteles cita al poeta Simónides[29], quien afirma que no le es conveniente al hombre desear apropiarse de lo que es exclusivo privilegio de los dioses. Por consiguiente, si los poetas tienen razón, y los dioses son envidiosos de los hombres que se exceden en sus pretensiones, puede suponerse que los que se arriesgan a ir demasiado lejos, encuentran su ruina. Pero ni los poetas tienen razón, ni los dioses son envidiosos[30].

---

proviene del francés y significa entre otras cosas «speien», «spucken» ["escupir"]. Otros términos fonéticamente afines, provenientes de dialectos alemanes y suabos, tienen la misma significación.[Nota del editor alemán.]

29 Simónides, Ἐπίνικοι, in *Poetae Lyrici Graeci*, rec. Th. Bergk, 4ª edic., vol. III: Poetae Melici, Leipzig, 1882, Frag. 5, v. 10, pág. 388: θεὸς ἂν μόνος τοῦτ'ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ...

30 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 5, pág. 249.

Respecto de d) La ciencia más propia y más divina

Queda firme que la σοφία es la comprensión suprema y la ciencia propia; la más divina. Divina es una ciencia: 1°) que el dios tiene en posesión en el modo más propio; 2°) que se refiere a algo divino. Ambos aspectos corresponden a la ciencia de los primeros fundamentos y de las causas originarias: 1°) el dios es, para todas las cosas, como el origen y la causa; 2°) esta ciencia es una consideración absolutamente libre, y por eso debería corresponder antes que todo al dios, que es él mismo un puro y perpetuo contemplar el ente y «contemplación de este mismo contemplar», νόησις νοήσεως (*Met.* 1074 b 34). σοφία es θεολογική (cfr. *Met.*, 1026 a 19).

La ciencia suprema no tiene una finalidad práctica. Por eso todas las otras son, en sentido práctico, más urgentes y necesarias para la vida. Pero en cuanto al sentido y a la posibilidad del comprender, ninguna tiene un rango superior.

Respecto de e) Inversión del ser en la posesión de la σοφία

La posesión de un saber tal lleva a un estado opuesto al comportamiento no científico y precientífico. Aquello de lo que se admira el sentido común se ha convertido en algo comprensible; aquello de lo que, en cambio, no se admira el sentido común se ha convertido para el investigador en problema en sentido propio.

§ 11. LOS CONCEPTOS DE ἀρχή Y DE αἴτιον EN ARISTÓTELES

a) Carácter de la exposición aristotélica de las filosofías precedentes: orientación según el hilo conductor de la doctrina aristotélica de las causas. Respuesta a la objeción de procedimiento antihistórico

El objeto y el tema de la ciencia propiamente dicha son los *primeros principios* y las *primeras causas*, su πλῆθος y su εἶδος (983 b 19)[31]. ¿Cuáles son estas? Si se trata de la ciencia más rigurosa, su número es limitado, incluso muy limitado: *cuatro*[32]. ¿Por qué son cuatro las causas, y por qué precisamente estas? En ninguna parte se ofrece una demostración rigurosa; y quizás tampoco se den las posibilidades metódicas para tal demostración. Sin embargo, Aristóteles se dio cuenta de que aquí algo permanece abierto. Intenta una demostración indirecta mostrando que estas cuatro causas fueron descubiertas sucesivamente, y no fue descubierta ninguna más. Aristóteles espera que, considerando este dato de hecho, podamos tener una πίστις superior, confianza en su necesidad y en sus diferentes clases.

La pregunta planteada respecto al πρότερον [...] φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας (983 b 1 y ss.), por los que «filosofaron sobre la verdad», puede ser malentendida. La pregunta se refiere al *ente mismo como ente.* φύσις, περὶ φύσεως (983 a 34 y ss.) – lo que siempre ya se encuentra como fundamento de todo, lo que siempre ya está presente a partir de sí mismo.

Las consideraciones desarrolladas en los capítulos siguientes de la *Metafísica* tienen como hilo conductor[33] la elaboración de las cuatro causas, esto es, la elaboración de un problema determinado. Se ha dicho que, por consiguiente, son antihistóricas. Sí y no. *Sí*, en

31 Sobre ἀρχή y αἰτία: *Met.* Δ 1 y 2: *Aristotelis Physica*, edit. por C. Prantl, Leipzig, 1879, B 1, 192 b 8 y ss. y B 3, 194 b 16; *Analitica Posteriora*, B 11, 94 a, 20 y ss.

32 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 6, pág. 249.

33 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 7, pág. 250.

la medida en que Aristóteles introduce sus propios conceptos. Es la cumbre: lo que antes no era claro, y en los límites conceptuales indeterminado, aparece ahora diferenciado y distinto. No es necesario que los que vienen después comprendan mejor a sus predecesores; pueden también no comprender, pero si comprenden, comprenden entonces mejor. "Mejor" significa: seguir hasta el fin las intenciones que los predecesores sacaron a luz. De este modo Aristóteles es efectivamente antihistórico, porque no refiere simplemente la opinión conforme a la letra y según el nivel de comprensión de entonces, sino que intenta comprender la opinión misma. Pero viéndolo mejor, habrá que decir que este procedimiento no es antihistórico, sino más bien *histórico* en sentido *genuino*. Se encontraría en franca oposición con la investigación más propia de los antiguos el querer fijarla definitivamente en el estado en que la dejaron, en lugar de comprenderla *más radicalmente* a partir de nuevas posibilidades.

El procedimiento antihistórico de Aristóteles se muestra ya en que, en su interpretación de los antiguos, trabaja con un concepto que ellos no conocían en absoluto: ἀρχή. La palabra misma aparece raramente, y significa entonces simplemente «comienzo».

Los capítulos siguientes no son una *interpretatio* detallada, sino solo una visión de conjunto, una primera comprensión del problema. Pero antes hay que dar una orientación sobre los conceptos de ἀρχή y αἴτιον.

b) Determinación del concepto de ἀρχή en *Met.* Δ 1[34]

La palabra: la voz (*Wortlaut*), la cosa referida (*Sache*), significado, concepto. El ente es comprendido, la comprensión adviene a la palabra, el significado acuñado de modo expreso, el concepto formado. La formación del concepto se efectúa conforme al modo de la *determinación* del ente comprendido, λόγος. *Catálogo de conceptos*:

34 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 8, pp. 250 y ss.

περὶ τοῦ πολλαχῶς, frecuentemente citado por Aristóteles con este título[35]. Conceptos fundamentales y conceptos capitales de su problemática filosófica.

Conforme a su alto nivel de generalidad, los *conceptos fundamentales* son polisémicos[36].

ὁμώνυμον – *aequivocum*, «homónimo», ὄνομα μόνον κοινόν, [...] λόγος [...] ἕτερος[37].

συνώνυμον – *univocum*, «unívoco», ὄνομα κοινόν [...] λόγος [...] ὁ αὐτός (*Cat.*1, 1 a 7).

παρώνυμον – *denominativum*, «de significado derivado», ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προσηγορίαν ἔχει (*Cat.*1, 1 a 12 y ss.), γραμματικὸς ἀπὸ γραμματικῆς (cfr. *Cat.*1, 1 a 14).

La polisemia de los conceptos fundamentales no es ella misma objeto de una consideración teórica: lo que ella quiere decir, y por qué es necesaria, sino que, por el contrario, solo es presentada fácticamente, y por cierto no en una enumeración al azar; Aristóteles parte del significado corriente más próximo y se eleva a los significados principales, fijando a veces también los puntos de vista según los cuales se articulan los significados capitales.

---

35 También con el título περὶ τοῦ ποσαχῶς: véase W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* [Estudios sobre los orígenes de la Metafísica de Aristóteles], Berlin, 1912 (citado en adelante: Jaeger, *Studien*), pp. 118 ss. Jaeger cita los siguientes pasajes: *Met.* E 4, 1028 a 4 ss.; Z 1, 1028 a 10 ss.; Θ 1, 1046 a 4 ss.; Θ 8, 1049 b 4; I 1, 1052 a 15 ss.; I 4, 1055 b 6 ss.; I 6, 1056 b 34 ss.; cfr. también *Diogenis Laertii de vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum*, Leipzig, 1884 (citando en adelante: *Diogenis Laertii de vitis*), V, 23: Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων.

36 Cfr. M. S. Boetius, *In Categorías Aristotelis libri IV*, in *Opera omnia*, tomus posterius, in *Patrologia Latina*, edit. por J.P. Migne, tomus LXIV, Paris, 1891, pp. 159-294; P. Abaelard, *Glossae super Praedicamenta Aristotelis. Die Glossen zu den Kategorien* [Glosas sobre las categorías], edit. por B. Geyer, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, texto y comentarios a cargo de C. Baeumker, vol. XXI, cuad. 2, Münster, 1921, pp. 111-305, especialmente 117 y ss.

37 *Categoriae*, 1, 1 a 1-2.

ἀρχή: aquí se entiende la expresión en un significado mucho más amplio y diversificado sobre un fondo que es más claro en *Met.* A.

1. *Comienzo*, aquello en lo que algo tiene su punto de partida, el comienzo de un *camino*, de un «paseo» (1012 b 34 - 1013 a 1).

2. El *inicio justo*, el *punto de partida* para el *aprender*, que no se encuentra en lo más alto (los principios), sino en lo más próximo. Ejemplos (1013 a 1-4).

3. Aquello con lo que comienza el hacerse de algo, los «cimientos» de una construcción, la quilla de un barco, el *fundamento*, ἐνυπάρχον (cfr. 1013 a 4), de tal modo que este «comienzo» queda en la cosa, forma parte de ella (1013 a 4-7).

4. Aquello de donde principia el movimiento, algo que no es lo que se mueve o lo que deviene mismo, algo que queda afuera y no constituye el ente mismo, μὴ ἐνυπάρχον (cfr. 1013 a 7), pero que, sin embargo, causa el movimiento: el *primer impulso*. El padre y la madre para el hijo, el conflicto para la batalla (1013 a 7-10).

5. Aquello que, por su propia decisión y conforme a un propio plan, pone en movimiento otra cosa: la *conducción*, el *gobierno*, la *dirección*, el *dominio*. Se aplica a los reyes y los tiranos, pero también a las ciencias que, por su jerarquía, están por encima de las otras, πολιτική, ἀρχιτεκτονική (1013 a 10-14).

6. Aquello a partir de lo cual una cosa es primariamente conocida. En la demostración, las *proposiciones fundamentales*, el *principio* (1013 a 14 y ss.). Lo que es común[38]: lo primero a partir de lo cual, aquello que, en algún sentido, es *anterior a*, τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν (1013 a 18), en los diversos órdenes del ser, del devenir, del surgir, del ser conocido. Concepto formal de ἀρχή: lo *primero* a partir de lo cual..., lo *último* a lo que se regresa. Esta estructura: sentido formal de orientación, dirección, punto de partida, determinación[39]. Cfr., *Met.* Δ 17, 1022 a 12: el ἀρχὴ es πέρας τι, *"límite"*.

38 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 9, pp. pág. 251.

39 Véase el Suplemento, nº 1, pág. 191.

§ 12. La pregunta por las causas en la filosofía precedente

a) El esclarecimiento del carácter de ἀρχή de la ὕλη en la filosofía precedente

Pregunta por los ἀρχαί, pero que no está explícita en la formulación de este problema, sino implícita. περὶ φύσεως (983 a 34 y ss.): el ente en sí mismo, de dónde y cómo *es*, *ente en su ser*. περὶ φύσεως[40], περὶ φύσεως ἱστορία[41]. οἱ ἀρχαῖοι φυσιολόγοι (cf. 986 b 14). λόγος – φύσις, mostración del ente en sí mismo, pero no posibilidad y necesidad de un saber acerca de la naturaleza, sino la naturaleza misma. No simplemente el fundamento y la causa del mundo. Las genealogías y las cosmogonías eran míticas[42]. La teogonía de Hesíodo y la cosmogonía de Ferécides de Siro: narración acerca del ente, períodos.

φύσις: φύειν – «generar», φύεσθαι «crecer». 1. Lo siempre subsistente[43]. 2. Lo que deviene[44]. Ambas cosas[45]. Lo esencial: el estar siempre ya ahí presente por sí mismo sin intervención de hombres o de dioses. Lo nombrado en primer lugar es lo que más se aproxima al significado ontológico que tiene en filosofía.

Causa[46]: lo que es ya antes de toda otra cosa, lo que es siempre. 1. Lo que se busca en general; 2. lo que es tenido por tal. ὕδωρ – Tales,

40 Véase el Suplemento n° 1, pág. 225.

41 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 10, pp. 251 y ss.

42 Cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd I-III. Berlín 1923 ss, Bd. I: *Die Sprache*, pág. 13; B II: *Das mytische Denken*, S. 57 [Trad. cast.: *Filosofía de las formas simbólicas*, México, F.C.E.].

43 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 3ª ed., London 1920 (en adelante: Burnet, *Early Greek*), pág. 10 «everlasting»; pág. 206, nota 4 de la pág. 205: «which does not pass away»; pág 228.

44 K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*, vol. I: *Grundriß der philosophischen Wissenschaft*, Tübingen, 1921, pág 256; *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Basel, 1903 (en adelante: Joel, *Ursprung*), p. 44.

45 A. Lasson, *Über den Zufall*, Berlin 1918, pp. 52, 58 y ss.

46 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 10, pp. 252 y ss.

ἄπειρον – Anaximandro, ἀήρ – Anaxímenes. Se pregunta por la causa originaria en el sentido de lo que ya siempre es y permanece, pero sin tener *el concepto* de causa, sin poder decidir lo que *satisface* a esta causa buscada, sin saber si de este modo la pregunta por el *ser* del ente ya ha sido respondida o solo planteada. ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης (983 b 12 y ss.), φύσις σώζεται, «un ente que es ya siempre por sí se salva completamente a sí mismo», la *persistencia* de *lo que siempre ya se encuentra ahí presente.* La mirada que busca va hacia esto –aunque aún no lo haya visto propiamente–, tiende y está en camino hacia ello, pero no está en condiciones de captarlo; por el contrario, un *ente* se convierte en ἀρχή del ser. Es cierto, aún se trata del ente, pero ya *como* ente bajo la conducción de la idea de *ser*, aunque esta aún oscura.

Lo que se capta ante todo en lo que está constantemente presente es *aquello en lo que algo consiste.* ἀρχή – ἐν ὕλης εἴδει (983 b 7 y ss.), el «de dónde» en la forma, en el aspecto de la materia. ὕλη: ὑποκείμενον (983 b 16). ὕδωρ – Tales (983 b 20 y ss.)[47], ἀήρ – Anaxímenes (984 a 5), πῦρ – Heráclito (984 a 7 y ss.), γῆν y los otros –Empédocles (984 a 8 y ss.). Anaxágoras – ἀπειρία τῶν ἀρχῶν (cf. 984 a 13), τὰ ὁμοιομερῆ, σύγκρισις – διάκρισις, διαμένειν ἀΐδια (cf. 984 a 14 y ss.).

[Estadios del desarrollo:][48]

1. Todo consiste en uno y ya es desde siempre. La humedad, el aire, el fuego solo son modificaciones. Son lo mismo, pero con aspecto cambiante.

2. Todo consiste en una multiplicidad. Aquí se da ya la reunión, unión y separación, conexión. Aquí hay orden y transformación.

---

47 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 10, pág. 253.

48 Agregado por el editor alemán.

3. Todo proviene de una multiplicidad infinita. Las causas son inagotables porque existen siempre y constantemente. El cambio y la transformación son incesantes, pero no hay ni generación ni corrupción, sino que todo permanece. Aquí está la fuente, lo que vivifica, de modo que el cambio y la inabarcable multiplicidad queda esclarecida. ὑποκειμένη ὕλη: μόνη αἰτία (cf. 984 a 17).

b) La pregunta por la causa en el sentido del "de dónde" del movimiento. La causa como impulso. La concepción de la inmovilidad de todo ente

¿Qué ha salido a luz hasta ahora? Lo que es siempre, el ὑποκείμενον, y el cambio, el aparecer y el desaparecer; la transformación, el movimiento; la cosa misma. Esto es lo que se da y se encuentra en la búsqueda de la causa-originaria (*Ur-sache*).

¿Cómo puede ser que el ὑποκείμενον se modifique? ¿A qué debe atribuirse? Mantener firme la ὕλη es ciertamente necesario, pero no suficiente. ξύλον – κλίνη (cf. 984 a 24), ἕτερόν τι ... αἴτιον (984 a 25), entonces τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν (984 a 26), *el impulso*.

Los que en el comienzo mismo tomaron el camino de la investigación acerca de las causas, se conformaron con una sola. Con eso les pareció haber alcanzado ya una comprensión. El comprender mismo no había sido desplegado aún en sus posibilidades. La ciencia no consiste solo en incrementar conocimientos, acumular materiales; su auténtico desarrollo consiste más bien en abrir nuevas posibilidades del preguntar.

Sin embargo otros, que restringieron su problemática al ἕν – ὑποκείμενον (984 a 28 y ss.), se vieron, por decirlo así, sobrepasados por ello; sucumbieron bajo esta idea y terminaron por excluir, no solo la generación y corrupción, sino todo tipo de devenir y cambio en general. Si lo que es, es siempre, entonces lo que se caracteriza por el cambio no puede ser, porque lo que cambia es algo que aún no es y ya no es. ὅλη φύσις ἀκίνητον (984 a 31): todo lo que es, precisamente porque es, es sin movimiento.

De estos solo Parménides vio también una segunda causa, pero no sobre la base de su doctrina central, sino más bien en la medida en que [admitió][49] dos causas.

Los que establecen muchas causas originarias se encuentran más cerca de la exposición de Aristóteles. El fuego es lo que mueve, lo que da el impulso y lo que estimula; los otros elementos son lo impulsado.

c) La causa del movimiento en el sentido del ordenar y regular

Conforme a la marcha de estos, μετά (984 b 8), y nuevamente por apremio de la verdad, se debe preguntar por la otra causa-originaria señalada.

Pues una sola causa es insuficiente γεννῆσαι τήν τῶν ὄντων φύσιν (984 b 9), para comprender el "de dónde" del ente, el hecho que es así como es. ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (cf. 984 b 9 y ss.), «apremiados por la verdad», es decir, por el ente que se encuentra descubierto ante los ojos, que muestra no solo algo "ahí presente"[50], transformación, cambio, impulso, sino también algo transformado de tal o cual manera, y algo que se transforma de tal o cual modo. τὸ εὖ ἔχειν (cf. 984 b 11 y ss.) «en el modo correcto», y ante todo en algún modo determinado, *no arbitraria y confusamente*. τὸ καλῶς γίγνεσθαι (cf. 984 b 11 y ss.), de un modo «bello», ordenado. El mundo es un κόσμος, una τάξις. Las determinaciones del ente mismo no quedan explicadas con las dos causas descubiertas hasta ahora. Pues en el planteo de la pregunta hay que tener en cuenta lo que se muestra de este modo. El fuego o algo semejante no es la causa-originaria del ente, οὔτε (984 b 12), esto no es admisible ni todos ellos lo creyeron.

Justo modo, tendencia, dirección, indicación, *modelo*. Orden, ordenar, disposición, *guía*, *inteligencia*, sentido, en razón de, según el

49 Agregado por el editor alemán.

50 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 11, pp. 253 y ss.

hilo conductor de una regla, «razón». 1. νοῦν [...] ἐνεῖναι (984 b 15) –«allí hay razón», 2. νοῦν [...] αἴτιον τοῦ κόσμου (984 b 15 y ss.). La causa del orden es la causa-originaria del ente en general, y es lo que, como causa eficiente, constituye el impulso. Pero el carácter específico de causa queda oculto para ellos.

No solo el κόσμος, la τάξις (984 b 34), sino también la ἀταξία, el αἰσχρόν (985 a 1), y ciertamente πλείω (985 a 1), «preponderantemente», «sobre todo». νεῖκος – φιλία, «amor y odio».

Caracterización del modo como trabajaron con estas causas-originarias: incierto, arbitrario, e indeciso (985 a 1 y ss.). ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς (985 a 13) – «oscuro y sin precisión conceptual», sin ninguna práctica de la investigación metódica auténticamente científica. En el fondo estos filósofos se limitan a dos causas: ὕλη y ἀρχὴ κινήσεως (cf. 985 a 11 y ss.), y sucede lo mismo en las interpretaciones del ente científicamente más avanzadas.

d) El μὴ ὄν y las διαφοραί como causas de la ὕλη

Leucipo, Demócrito[51]: στοιχεῖα: τὸ πλῆρες – κενόν (985 b 5). τὸ πλῆρες, στερεόν: τὸ ὄν (985 b 6 y ss.). τὸ κενόν, μανόν: τὸ μὴ ὄν (985 b 7 y ss.). El no-ente es del mismo modo que el ente.

Las diferencias en lo que está a la base son las causas de las otras cosas que se muestran. διαφοραί: αἰτίαι (cf. 985 b 13), σχῆμα – τάξις – θέσις (cf. 985 b 14 y ss.), «Figura» – «orden» – «posición». ῥυσμός – διαθιγή – τροπή (cf. 985 b 15 y ss.), «movimiento uniforme. armonía, relaciones» – «contacto» – «giro»: direcciones de modificaciones posibles.

Se busca una generalidad superior, aun dentro de los límites de una mirada dirigida al ser material, a la *separación en el espacio.* ¿Materialistas?

La κίνεσις misma no constituye un problema, aunque se hace uso constante de este fenómeno. ὕλη – ὅθεν ἡ κίνεσις (985 a 13).

---

51 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 12, pp. 254 y ss.

Aristóteles, por tanto, no considera solo la cuestión del contenido que en cada caso se determina como causa, sino que investiga también hasta qué punto se alcanzó una *comprensión del carácter de causa como tal, es decir, de la función causal que en cada caso es la función posible y necesaria de una causa.*

e) El "venir a la luz" de las causas del τὸ τί en la doctrina pitagórica de los números

Dificultad: el τέλος, el οὗ ἕνεκα. De ningún modo es aún el τὸ τί[52]. Pero se encuentra ya en la ciencia griega en Parménides, en Pitágoras (ἀριθμός) y en Platón (ἰδέα).

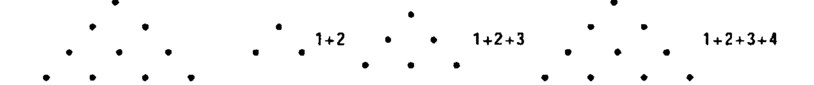
οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι (985 b 23) se habían dedicado a las ciencias matemáticas, las cultivaban con singular preferencia. Habiéndose familiarizado en esta disciplina, veían a la vez en los principios matemáticos *los principios y las causas del ente.*

Los griegos y la matemática: no se conocen fuentes seguras acerca de la época y el modo de la transmisión por medio de los egipcios o de los fenicios de Biblos. Las notablemente ramificadas [?] relaciones comerciales y las colonias griegas en el Mediterráneo, los viajes de negocios y los de estudio e investigación son testimonio suficiente, sin embargo, del intercambio que aquí tuvo lugar. Μάθημα (cf. 985 b 24), lo «enseñable», lo demostrable, la ciencia sin más. No es por azar que el primer filósofo científico, Tales, sea también, según la tradición, el primer matemático griego. Problema práctico y teórico a la vez: geografía náutica, determinación de la posición de las naves, cálculo de su distancia de la tierra por medio de medidas angulares bien definidas.

Los llamados Pitagóricos han cultivado las matemáticas con especial cuidado. Principio de la matemática son en primer lugar los ἀριθμοί (985 b 26). En estos creían ver ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις (985 b 27 y ss.), «numerosas semejanzas con

52 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 13, pág. 255.

lo que es y deviene», por ejemplo, encontraban en los *números* las propiedades y las relaciones de las armonías. Por eso ὑπέλαβον (986 a 2)[53]. La semejanza aparece mejor si se la observa representada en los números mismos. Por otro lado, el número mismo y su representación no están claramente separados.



ὄγκοι, la serie de los números naturales, la forma de la Δ. Los números articulan y definen figuras, el espacio. De este modo reunieron todo lo que en los números y en las armonías concuerda con los estados del cielo y el universo en general. Si en algún punto se abría una laguna, no dudaban en formular hipótesis artificiales. Por ejemplo: ἡ δεκὰς τέλειον (cf. 986 a 8), «el diez», el número «perfecto», «acabado», contiene en sí la esencia y el ser del número en general. Por eso diez debe ser también el número de los cuerpos que giran en la órbita del cielo. Pero, como por experiencia son demostrables solo nueve, διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν (986 a 11 y ss.).

Al examinar las doctrinas que enseñaban los pitagóricos, Aristóteles se propone sacar a luz qué ἀρχαί, καὶ πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐμπίπτουσιν αἰτίας (986 a 15), «y cómo coinciden con las cuatro especies de causas-originarias mencionadas». ¿A cuál de estas causas corresponden los números? ¿Han dicho los pitagóricos algo preciso sobre esto o no han puesto nada en claro?

Los στοιχεῖα del número son lo ἄρτιον y lo περιττόν, uno es πεπερασμένον, el otro ἄπειρον (986 a 18 y ss.). El ἕν está integrado por los dos a la vez (986 a 19 y ss.), es tanto el uno como el otro. ἐκ τοῦ ἑνός procede el número (986 a 20 y ss.). Los números constituyen el edificio entero del mundo. Según Aristóteles, de esto resulta que los pitagóricos hayan concebido a los números como *causas-originarias*, y

53 Agregar: «consideraban que los elementos de los números eran los elementos de todo ente» (por el editor alemán). Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 14, pp. 255 y ss.

precisamente en el sentido de aquello de que está hecho el mundo, ὡς ὕλη (cfr. 986 a 17).

Otros miembros de su escuela enuncian diez principios, que ordenan en series paralelas (cfr. 986 a 22 y ss.). Alcmeón de Crotona, un contemporáneo más joven (cfr. 986 a 27 y 29 y ss.): ἐναντιότητες (cfr. 986 a 32), pero ἀδιορίστως (986 a 34). Obsérvese que los ἀρχαί son opuestos. Pero no se muestra en forma conceptualmente precisa cómo estos principios y estos opuestos deban remitirse a las cuatro causas-originarias mencionadas. Sin embargo, ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι [...] τὴν οὐσίαν (986 b 7 y ss.). Pero esta doctrina de los opuestos es diferente de la teoría del desarrollo [?] de Empédocles (cfr. 986 b 13 y ss.). ἴδιον αὐτῶν προσεπέθεσαν: τὸ πεπερασμένον, ἄπειρον (cfr. 987 a 15 y ss.) no son ellos mismos un ente al lado de otros, y que se derivarían a partir de ellos, sino que lo limitado y lo ilimitado como tales, y la unidad, son considerados como el ser del ente, la οὐσία. Por eso el número es la οὐσία. Pero esto implica que περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο [...] λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι (987 a 20 y ss.), no preguntaban más por el "qué" de la consistencia y del impulso del movimiento, sino qué es el ente mismo *como* ente, qué significa su ser y su ser así como tal. Pero, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν (987 a 21 y ss.), «su modo de tratar esta cuestión era ciertamente aún muy primitivo». Adquirieron sus determinaciones conceptuales ἐπιπολαίως (987 a 22, cfr. 986 b 22 y ss.). Ejemplo[54].

Explícita mención de Parménides. También para él hay un principio, pero en otro sentido, que concuerda con el de los pitagóricos: τὸ κατὰ τὸν λόγον ἕν (cfr. 986 b 19).

Con esta consideración nos hemos acercado al horizonte problemático que abrió Platón al reanudar los impulsos esenciales de sus predecesores.

---

54 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 15, pág. 256.

f) El modo platónico de tratar el problema de las causas (*Met.* A 6): las ideas como ser del ente en el sentido del ser así

El tratamiento platónico del problema fundamental (*Met.* A 6): determinar la causa-originaria de lo fáctico, el ente en sus principios. En muchas doctrinas Platón sigue a los pitagóricos, pero tiene también ἴδια (987 a 31); recibe el influjo de los pitagóricos en πολλὰ (987 a 30). Desde su juventud estaba familiarizado con Cratilo y las opiniones de Heráclito: πάντα ῥεῖ, «todo fluye». De esto retiene firmemente que lo mutable de la experiencia sensible no puede ser objeto de saber, no es un ἀεὶ ὄν. Lo que sé no corresponde ya al ente. Al momento mismo de pronunciar la frase "esto es así", ya se volvió falsa.

El saber acerca del ἀεί y lo κοινόν lo aprendió de Sócrates, quien prestó atención por primera vez al καθόλου y se ocupó del ὁρισμός (cfr. 987 b 3), la «delimitación» del «qué», la definición. περὶ μὲν τὰ ἠθικά (987 b 1), «en la esfera del obrar, de las actitudes y de la conducta de los hombres». Así, pues, Platón es fundamentalmente de la opinión que el objeto del saber es ἕτερον, οὐ τῶν αἰσθητῶν (cfr. 987 b 5). τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας (987 b 7 y ss.)[55]. τὰ αἰσθητὰ πάντα παρὰ ταῦτα – κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα (cfr. 987 b 8 y ss.), «lo en cada caso visto, lo sensible es interpelado en lo que es respecto a las ideas»; el ἄνθρωπος. Lo sensible no es al modo de la ἰδέα (su ser es otro) y sin embargo está determinado por ella en su "qué" (el "así" es conforme a su modo de ser). Τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων (987 b 9 y ss.), «lo múltiple, lo que siempre tiene el mismo nombre» y el λόγος, lo que es caracterizado como hombre y es determinado por este "qué", es lo que es κατὰ μέθεξιν (987 b 9), «en el modo de la participación». Para los pitagóricos: μίμησις (cfr. 987 b 11), «imitación», ὁμοίωσις. Platón cambió la expresión. El significado de μέθεξις y μίμησις no se ha esclarecido ¡y aún hoy no está claro! ¡El planteo del problema es insuficiente en su mismo punto de partida!

---

55 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 16, pp. 256 y ss.

Εἴδη[56] – αἰσθητά, μεταξὺ τὰ μαθηματικά: ἀΐδια, ἀκίνητα, pero a la vez πολλά (cfr. 987 b 14 y ss.), εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον (987 b 18).

Εἴδη: αἴτια [...] τοῖς ἄλλοις (987 b 18 y ss.): στοιχεῖα τῶν εἰδῶν – στοιχεῖα πάντων (cfr. 987 b 19 y ss.). οὐσία: ἕν (cfr. 987 b 21). ὕλη : πολλά : τὸ μέγα – μικρόν (cfr. 987 b 20). La μέθεξις de estos en el ἕν son los ἀριθμοί (cfr. 987 b 21 y ss.). Como los pitagóricos: ἓν οὐσία (cfr. 987 b 22): no un ente más entre otros; los ἀριθμοί son constitutivos del ente (cfr. 987 b 24 y ss.). ἴδιον (987 b 27): 1) el ἄπειρον está él mismo articulado, desdoblado: μέγα – μικρόν (cfr. 987 b 26); 2) los ἀριθμοί son παρά, no αὐτὰ τὰ πράγματα (987 b 27 y ss.).

¿Por qué el ἕν (οὐσία) y los ἀριθμοὶ son παρά y, en general, ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή? – διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις [...] σκέψιν (987 b 31 y ss.), «a causa del ver en el interior de los λόγοι», porque Platón dirigía la vista a lo que en el hablar acerca de algo se encuentra en el fondo ya siempre comprendido; en el valiente, la valentía; en el hombre instruido, la ciencia. Este dirigir la vista a lo comprendido a priori es el διαλέγεσθαι (cfr. 987 b 32). Cfr. *Sofista*, *Filebo*.

¿Por qué está desdoblada la ὕλη? Porque los números, excepto los primos, se generan fácilmente a partir de ella.

*

A Parménides Aristóteles no lo trata aquí, porque este libro fue escrito antes que Platón se interesara especialmente en él; y esto ocurrió recién en la última época de Platón.

El hecho que en Parménides aflore ya lo que saldrá a plena luz más tarde en Platón y Aristóteles, es algo que el propio Aristóteles percibió y resaltó claramente al caracterizar el pensamiento parmenídeo. Lo diferencia de todos los demás filósofos preplatónicos, de los discípulos y de los sucesores del propio Parménides: *Met.* A 5, 986 b, 10, 987 a 2. Περὶ τοῦ παντὸς ὡς [...] μιᾶς οὔσης φύσεως (986

56 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 16, pp. 256 y ss.

b 11), pero también entre ellos hay diferencias. El ἀκίνητον (986 b 17) no forma parte de este debate. Aquello a lo que apuntan tiene que ver con otra problemática[57]. ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι (986 b 19).

La crítica de Platón (*Met.* A, cap. 9): οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι (990 a 34 y ss.). No entraremos en un examen minucioso de *Met.* A 8 y 9, porque hacer esto presupone un conocimiento más concreto de la filosofía platónica, que precisamente queremos adquirir.

57 Cfr. *Fís.* I, 3.

2

La pregunta por la causa y por el fundamento como pregunta filosófica

§ 13. La conexión no aclarada entre la pregunta por las causas y la pregunta por el ser: planteo de la cuestión

Problema fundamental: la pregunta por las cuatro causas del ente:

1. cuáles son;
2. qué aspecto del ente mismo satisface a cada una de las causas;
3. determinar el ente mismo según todas las perspectivas fundamentales;
4. determinar el ser del ente en general;
5. de cuántas maneras se dice[1].

ὄν[2] τὸ ἁπλῶς λεγόμενον[3]; ὂν τῶν κατηγοριῶν; ὂν κατὰ συμβεβηκός (cfr. 1026 a 34); ὂν ὡς ἀληθές (cfr. 1026 a 34 y ss.); ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (cfr. 1026 b 1 y ss.). Ni estas cuatro significaciones fundamentales del ser ni las cuatro causas han sido determinadas por Aristóteles, en su conexión interna y en el modo de su proveniencia, a partir de la idea del ser mismo. En ningún

1 Cfr. *Met.* A 9, 992 b 18 y ss. en este texto se ha puesto especial énfasis.

2 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 17, pág. 258.

3 *Met.* E 2, 1026 a 33.

caso estas cuatro significaciones del ser corresponden a las cuatro causas, así como, en general, hay que decir ante todo que no se trata aquí de un sistema en el sentido de una construcción unitaria. Solo a partir del idealismo surge la idea de sistema. Detrás de ella hay una determinada imagen del modo de disposición de las cosas; mientras que tanto en Aristóteles como en Platón todo está abierto, en camino, hay intentos de iniciar algo nuevo, todo se encuentra aún lleno de dificultades, y no tiene en absoluto la llanura y el carácter cerrado de un sistema. Un problema fundamental se plantea en relación a lo tratado hasta ahora: ¿Por qué *estas* cuatro causas?[4] ¿Por qué, y de qué ente se obtuvieron? ¿Cómo se concibe a este ente en su ser? ¿Cómo es la conexión entre el ser de la causa y del fundamento en general? ¿Por qué preguntamos por los fundamentos? Origen y necesidad del por qué. ¿Por qué las ciencias tienen por tema especialmente al fundamento y la causa?

§ 14. EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Filosofía moderna[5]: Leibniz, *Principium rationis sufficientis*. Ningún estado de cosas y ningún acontecimiento puede tener sentido sin una razón suficiente, aunque por lo general oculta para nosotros.

Leibniz, Principio de razón suficiente[6]: n. 31: «Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes *principios*, en primer lugar, en el *de contradicción*, en virtud del cual juzgamos *falso* lo que contiene una

4 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 18, pp. 258 y ss.

5 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 19, pp. 260 y ss.

6 Cfr. *Monadologie* (1714), en *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed.: C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890, vol. VI (en adelante: Gerhardt), pp. 607 y ss.; trad. alemana de A. Buchenau: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*; ed. revisada, con introducción y notas de E. Cassirer, 2 vols., Lepzig, 1904-1906, vol. II (en adelante: Cassirer), pp. 435 y ss.

contradicción, y *verdadero*, lo que es opuesto o[7] contradictorio a lo falso (*Teodicea*[8] § 44; § 169)»[9].

n. 32: «En segundo lugar, en el *de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría ser verdadero y existente, ninguna proposición verdadera, si no hubiera una razón suficiente por la cual sea como es y no de otro modo, aunque estas razones en la mayoría de los casos no puedan sernos conocidas (§ 44; § 169)»[10].

Wolff: *Nihil est sine ratione [...], cur potius sit, quam non sit*[11]. «Nada es sin razón por la cual es, más bien que no».

Principium rationis sufficientis fiendi;[12]
principium rationis sufficientis cognoscendi (cfr. § 876, pág. 649);
principium rationis sufficientis essendi (cfr. § 874, pág. 648);
principium rationis sufficientis agendi (cfr. § 721, pág. 542).

τὸ πρῶτον [...] ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται (*Met.* Δ 1, 1013 a 18 y ss.).

Sumario

En las clases anteriores hemos presentado esquemáticamente el problema que tuvo que enfrentar la filosofía antigua: el descubrimiento del ser en el ente.

En Aristóteles los hilos conductores de la investigación son las cuatro causas. A grandes rasgos, primero, una mirada retrospectiva a la filosofía prearistotélica y, finalmente, una mirada prospectiva al problema del fundamento. El principio de razón suficiente, *principium rationis sufficientis*. *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit*[13]. «Nada es sin razón de por qué sea en vez de no ser». Es el principio

7 La «o» no figura en el texto de Cassirer.

8 «Teodicea» agregado por Heidegger.

9 Gerhardt, pág. 612; Cassirer, pág. 443.

10 Gerhardt, ibid.; Cassirer, ibid.

11 Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, 2ª edic., Frankfurt-Leipzig, 1736 (en adelante: Wolff), § 70, pág. 47.

12 Cfr. Wolff, § 874, pág. 648.

13 Véase *supra*, nota 11.

evidente de toda investigación. ¿Cómo comprenderlo? ¿Por qué es necesario? ¿Proviene del ser mismo del ente sobre el que se formula la proposición: de la idea del ser y del no-ser? La respuesta presupone la comprensión del ser mismo.

Pero dejamos de momento la problemática aristotélica en el fondo y nos ponemos ahora a la escucha solo de las preguntas y de las respuestas de los pensadores antiguos mismos.

II

Los pensadores griegos más importantes. Sus preguntas y sus respuestas

PRIMERA SECCIÓN

LA FILOSOFÍA HASTA PLATÓN

Experiencia del ente[1], comprensión del ser en él. Concepto del ser y, por eso, comprensión filosófica y conceptual del ente.

Del ente al ser. Comprensión, conceptos; concepto – λόγος. Verdad. Considerar algo *como* algo, como *"qué"*: eso que en sí mismo no es un ente, sino ser; lo que todo ente como ente «*es*» siempre. El λόγος no es αἴσθησις. La σοφία, el σοφόν de Heráclito.

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 20, pp. 261 y ss.

1

La filosofía de la naturaleza de Mileto

§ 15. Tales[1]

El primer filósofo y el «primer matemático»: esta última información procede de Proclo, se encuentra en su comentario al primer libro de los *Elementos* de Euclides[2]. Según Eudemo, primer historiador de la astronomía y de la matemática y, según Teofrasto, primer historiador de la filosofía (Escuela de Aristóteles)[3], Tales habría tenido conocimiento de ciertas teorías geométricas. Sobre la construcción [?] de los triángulos[4]. Se sirvió de procedimientos geométricos para medir la distancia de las naves. Las técnicas de medición eran conocidas. Pero esto no quiere decir que debió haber *conocido* ya explícitamente los presupuestos teóricos de estas mediciones. El conocimiento de las reglas de medición no exige la comprensión de las condiciones teóricas de su posibilidad y necesidad.

1 Cfr. Burnet, *Early Greek*, pp. 40 y ss.

2 Cfr. *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. de G. Friedlein, Leipzig, 1873 (en adelante: *Procli in primum Euclidis*), Prol. II, B. 38.

3 Cfr. Burnet, *Early Greek*, pág. 45, nota 4; *Eudemii Rhodii Peripatetici fragmenta*, ed. de L. Spengel, Berlín, 1864, frag. 94, pág. 140; *Theophrasti Eresii opera omnia graeca*; recensuit, lat. interpr. F. Wimmer, París, 1866, Frag. 40, pp. 423-424.

4 Cfr. *Procli in primum Euclidis*, prop. V, teor. II, B. 143; Prop. XV, teor. VIII, B. 171; prop. XXVI, teor. XVII, B. 212.

Aristóteles, que debe evidentemente sus conocimientos históricos a la gran época de la Academia platónica, es la única fuente. (Teofrasto, Simplicio y los doxógrafos son determinados por él).

1. La tierra flota en el agua[5].

2. El agua es la causa (material) de todo ente[6].

3. «Todo está lleno de demonios»[7]. «El imán es un viviente, porque tiene la fuerza de mover al hierro»[8]. Hilozoísmo: ὕλη -ψυχή; no se trata de la materia, a la que se le agrega luego el espíritu y la vida, sino ambos ¡*aún no separados*[9]!

Tomo 2. como punto de partida. ¿En qué consiste el mundo? En *agua*, del agua viene y al agua retorna, el agua *permanece*. Los diferentes estados de agregación: hielo, agua, vapor (observación meteorológica). La semilla de todo ser viviente es húmeda: la *humedad* es el principio de la vida. Lo subsistente (*das Beständige*), lo permanente (*Bestand*), lo inmutable.

§ 16. ANAXIMANDRO

Nació alrededor del 611 a.C. La fuente principal es Teofrasto.

¿Cómo[10] puede ser que lo que es originario y se encuentra en el fondo de todos los entes sea él mismo uno de esos entes?

1. No es algo determinado, un "esto"; indeterminado desde este punto de vista, 2. es algo que no se encuentra en un conflicto, en una oposición, 3. tampoco es limitado; es, más bien, inagotable. φύσις.

Lo indeterminado[11], cuya esencia es, por tanto, la indeterminación, no puede ser determinado sino por medio de la característica

5 Cfr. Aristóteles, *Met.* A 3, 983 b 21 y ss; *De Caelo*, B 13, 294 a 28 y ss.

6 Cfr. Aristóteles, *Met.* A 3, 983 b 21.

7 Cfr. *Aristotelis de anima libri III*, ed. por G. Biehl y O. Apelt, Leipzig, 1911, A 5, 411 a 8.

8 Cfr. *De anima* A 2, 405 a 20 ss.

9 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 21, pág. 262.

10 Véanse los Apuntes de Mörchen n° 22, pág. 263.

11 Cf. Aristóteles, *Fís.* Γ 5, 204 b 22 y ss.

de la indeterminación. Razón de la introducción del ἄπειρον: τῷ οὕτως ἂν μόνον μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον[12].

Contrarios: calor-frío, seco-húmedo, calor en el verano - frío en el invierno. Injusticia - ecuanimidad, algo anterior a ambos.

En torno a nuestro mundo: κόσμοι[13] κατὰ πᾶσαν περίστασιν (πρόσω, ὀπίσω, ἄνω, κάτω, δεξιά, ἀριστερά)[14], innumerables «mundos», simultáneamente. Lo ilimitado, que está fuera de este mundo, «envuelve» a todos los mundos. Los mundos son «dioses»[15]. Los filósofos se apartan aquí del uso ordinario del lenguaje: la divinidad no es objeto de culto o algo semejante, sino el ente propiamente dicho. Aristófanes en las Νεφέλαι: los filósofos son ἄθεοι[16]. Teoría del origen de los cuerpos celestes, de la tierra, de la luna y de los animales.

[Sobre el ἄπειρον:][17] No es un ente sensible determinado, sino algo indeterminado no sensible, pero también *un ente*.

Algo ilimitado, corpóreo, en sentido espacial [?]. El esfuerzo por llegar al ser mismo se expresa en la *infinitud* de un ente que viene *antes* que todo.

Aristóteles siempre dispensó especial atención a este pensador, a quien menciona con frecuencia. Busca en él al precursor de la idea de la πρώτη ὕλη indeterminada: ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ[18].

---

12 *Fís.* Γ 4, 203 b 18 y ss.

13 *Fís.* Γ 4, 203 b 26.

14 Cf. *Fís.* Γ 5, 205 b 32 y ss.

15 Cf. *Fís.* Γ 4, 203 b 13.

16 Cfr. *Aristophanis Comoediae*, ed. de F. W. Hall, W. M. Geldart, Vol. 1, 2ª edic., Oxford, 1906 y ss. (en adelante: *Aristophanis Comoediae*), vers. 367, 423, 1241, 1477, 1509.

17 Agregado por el editor alemán.

18 *Met.* Γ 2, 1069 b 19 y ss.

§ 17. Anaxímenes[19]

586-526 a.C. aproximadamente. Sobre él Teofrasto escribió una monografía.

μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν[20]. Cada uno de sus predecesores tiene razón; Tales, una materia determinada; Anaximandro, una materia infinita. [A partir de ambas afirmaciones:][21] la materia determinada, pero infinita, que está siempre presente y es la esencia determinada de las modificaciones: *condensación – rarefacción*, no simple separación. Todas las diferencias son ahora transformaciones de una materia homogénea, modos cuantitativos: ἀήρ, πνεῦμα – el «aire», la «respiración», el «viento», el «vapor», la «niebla»[22]. La materia originaria mantiene con el mundo la misma relación que la respiración (el alma) con la vida del hombre. Idea de la *animación, organismo*, pero no en sentido mítico.

Su influencia sobre los filósofos posteriores, sobre todo sobre los pitagóricos y sobre Anaxágoras, fue mucho mayor que la de Anaximandro. La «filosofía de Anaxímenes» llegó a ser por antonomasia la filosofía de la naturaleza de Mileto.

§ 18. El problema del ser
La pregunta por la relación entre ser y devenir, y por la oposición en general. Transición a Heráclito y Parménides

Descubrimiento del ser en el ente como problema. Hasta ahora se trataba de un ente destacado por medio del carácter de la φύσις:

19 Textos, cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griego-alemán (en adelante: Diels), 4ª edic., Berlín, 1922, vol. I, cap. III; 6ª edic. por W. Kranz, vol I, cap. 13.

20 Diels, vol. I, 4ª edic., cap. III, A. Vida 5 (en adelante: 3 A 5); 6ª edic., 13 A 5.

21 Agregado por el editor alemán.

22 Cfr. Diels, I, 4ª edic., 3 B 2; 6ª edic., 13 B 2.

ὕλη - ἄπειρον - ἀριθμός. Hay una comprensión implícita del ser pero no un concepto. Siempre un nuevo impulso, un nuevo intento por alcanzar el ser, que, sin embargo, termina siempre entendido solo como ente. Si el ser del ente no es algo exterior, sino intrínseco al ente mismo, ¿no se convierte entonces en un ente? Sin embargo, con esto el ser se vuelve explícito y se mantiene como problema, un problema que se vuelve cada vez más candente.

El ser: lo que está *siempre ahí presente*, y no lo que, apenas llega a ser, pasa. Por otra parte, en lo que está presente se incluye también devenir y movimiento, ἔρως. ¿Cómo comprender el devenir mismo? Si también es un modo del ser, ¿qué pasa entonces con el ser? Así, pues, el primer intento de ingresar en el ámbito del ser abre también una nueva problemática, y fue necesario elaborar primero en su forma extrema esta (del ser y el devenir), antes que pudiera pensarse una nueva solución. No se trata de dar un salto hacia una nueva causa para explicar todo a partir de ella, sino asegurarse mucho más a fondo el modo como se muestra el ente en su totalidad, lo que él mismo ofrece como problema según su constitución fundamental.

Pero no hay oposición solo entre lo que permanece y lo que cambia, sino que también hay «*oposiciones*» en el interior mismo del devenir. El hecho de que la oposición ocupe como tal un lugar filosóficamente destacado, y por cierto no uno más entre otros, sino uno fundamental, significa un nuevo avance. En el inicio se trata solo de mera constatación[23]: ahora esto, luego aquello; en modos diferentes. Lo que se opone es otro y, sin embargo, lo mismo; el modo más extremo de integración dentro de un todo. 1. Se ven las oposiciones. 2. Se toman como tales [?] fundamentalmente en la experiencia cotidiana natural del *Dasein*[24]: día y noche, muerte-vida, vigilia y sueño, enfermedad-salud, verano-invierno. Las oposiciones no son arbitrarias, como por ejemplo: piedra y triángulo, sol y árbol. La

---

23 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 23, pp. 263 y ss.

24 Como sucede con otros términos técnicos frecuentes en el vocabulario filosófico, es imposible recoger en una sola palabra castellana la polisemia del vocablo alemán *Dasein*. Por eso, siguiendo la práctica adoptada por la mayoría de los traductores, hemos optado por dejarla sin traducción. [N. del T.]

oposición no es simple diferencia, sino una *tensión antagónica en el seno de una unidad*; no es la simple sucesión de lo que cambia, sino que el *antagonismo* constituye el *ser* del ente. Con esto se alcanza un nivel más alto de la reflexión.

Todo en el mundo es oposición:

1. *Los contrarios se excluyen recíprocamente*, uno *no es* el otro. En lo contrario se da el no-ser, por lo tanto, lo contrario *no es en absoluto*. Solo el ser mismo que es. Parménides.
2. *Los contrarios se condicionan recíprocamente*, uno *es también* el otro. En la lucha hay armonía. Por lo tanto, la oposición es la *esencia de todas las cosas*. Solo lo antagónico es el mundo verdadero. Heráclito.

2

Heráclito

Heráclito, ὁ σκοτεινός[1], nació entre el 544 y el 540 a.C.

§ 19. El principio del pensamiento heraclíteo

Según la tradición recogida por Diógenes Laercio, ya Sócrates decía: «Es menester ser un buen nadador para llegar aquí a buen término»[2].

Filosofía de la naturaleza: Stoa. Filón. Padres de la Iglesia: Justino, Hipólito[3]. Interpretación gnóstica[4].

Punto de partida habitual: 1. estrecha conexión con la filosofía de la naturaleza de los milesios (cfr. Aristóteles: ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ[5]), 2. *precede* a Parménides. Cfr. Reinhardt: 1) *no* es un filósofo de la

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 24, pp. 264 y ss.

2 Cfr. Diógenes Laercio, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, trad. y notas de O. Apelt, Leipzig, 1921, cfr. II, 22 y IX 11-12.

3 Cfr. Hipólito, *Werke*, vol. III, *Refutatio omnium haeresium*, ed. por P. Wendland, Leipzig, 1916, libro IX, caps. 9 y 10, pp. 241-245; Clemente de Alejandría, *Stromata*, en *Werke*, vol. II, libros I-VI, ed. por O. Stählin, Leipzig, 1906, libros II-VI, pp. 117-435.

4 En parte aún en la historia de la filosofía de Windelband [?]: W. Windelband, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 4ª edic., revisada por A. Goedeckemeyer, Munich, 1923.

5 *Met.* A 3, 984 a 7 y ss.

naturaleza[6]; 2) *después* de Parménides, responde ya expresamente al problema de las oposiciones[7]. No se encuentra a continuación de la tradición doctrinal de la filosofía de la naturaleza de los milesios, sino de la de Parménides[8].

Resolver por medio de la física un problema ontológico, el de las oposiciones. La doctrina de las oposiciones no es algo accesorio, sino que es el *problema propiamente dicho*.

No es una cuestión cosmogónica: no se trata de partir de una situación originaria y, por medio de procesos mecánicos, llegar a la configuración actual del mundo.

El cambio acontece en virtud de la ley, del ταὐτόν[9]. El principio de Heráclito no es el fuego, sino el ἓν τὸ σοφόν, el λόγος. El fuego es solo una forma de manifestación de la razón universal. πῦρ - πάντα ῥεῖ; más bien [?]: [?][10] es mutación *y* permanencia. Este *Uno en la oposición* es θεός[11]. No πάντα ῥεῖ; ningún fragmento dice: todo es transición y cambio, en ninguna parte se encuentra duración y permanencia, sino *permanencia en el cambio*, ταὐτόν en el μεταπίπτειν, μέτρον en el μεταβάλλειν. Todo en el mundo es ταὐτόν, el calor es frío, el frío es calor.

§ 20. TEMAS CENTRALES DEL PENSAMIENTO DE HERÁCLITO[12]

Oposición y unidad, ἓν τὸ σοφόν (frag. 32), παλίντροπος ἁρμονίη, «unión de fuerzas contrapuestas» (frag. 51). El fuego como símbolo. Razón: λόγος. Alma: ψυχή.

6 Cfr. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916 (en adelante: Reinhardt), pp. 201 y ss.

7 Cfr. Reinhardt, pp. 220 y ss.

8 Cfr. Reinhardt, pág. 202.

9 Cfr. frag. 88.

10 Este pasaje del texto no ha podido ser descifrado.

11 Cfr. la disposición abajo, § 20 a.

12 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 25, pp. 265 y ss.

Texto: 126 fragmentos[13]. A continuación haremos una selección de fragmentos filosóficamente importantes respecto a las cuestiones planteadas.

a) La pregunta por la oposición y la unidad

El principio[14] es el Uno, el que sabe todo, θεός. Frag. 108; frag. 67; frag. 78; frag. 102; frag. 56: lo que no puede ser ni visto ni aprehendido como ente, como algo que está ahí presente, sino como *solo comprensible, diferente de todo ente.* Todo es oposición y tensión, por eso no hay que eludir la oposición aferrándose a uno solo de sus miembros, sino percibir *la oposición misma en su totalidad.* Frag. 60; frag 61; frag. 62; frag. 126: todo se transforma en su contrario. Frag. 111.

Todo es *armonía*, ταὐτόν (y medida, límite). Frag. 88; frag. 54; frag. 51; frag. 103: κύκλος. Frag 8.

El fuego como símbolo: frag. 90. Eterna permanencia en el cambio: frag. 30. Sexto Empírico: οὐσία χρόνου σωματική[15]. La verdadera esencia es el tiempo mismo. Hegel: intuición abstracta del proceso, el devenir intuido. Armónico a partir de lo absolutamente opuesto.

b) El λόγος[16] como principio del ente

ἓν πάντα: frag. 50; frag. 41.

Frag. 1: λόγος:

1. discurso, palabra: a) lo revelado, λεγόμενον, lo que propiamente es, lo comprensible, el sentido. El ente mismo mostrado como

13 En Diels I, 4ª edic., 12 B; 6ª edic., 22 B.

14 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 25, pp. 265 y ss.

15 Cfr. *Adversus mathematicos* X, 217/1, en: *Opera*, ed. por H. Mutschmann, vol. 2, Leipzig, 1914 (en adelante: Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*), pág. 348.

16 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 26, pp. 267 y ss.

tal y que, como esta *cosa misma que ha resultado comprensible*, se impone a todos; b) lo que revela, λέγειν. No solo fundamento, sino lo que *hace accesible* algo como fundamento.

2. Razón.

3. Fundamento: ὑποκείμενον.

4. Considerado como algo en relación a, referencialidad, relación. Euclides.

Frag. 2, frag. 114: el λόγος es *común*, alejado de lo arbitrario, de la opinión ocasional. Frag. 29.

c) Descubrimiento y definición del alma[17]

ψυχή: frag. 115; frag. 116; frag. 45. Comprensión, inteligencia. Es lo único que hace accesible el ente mismo en su ser. Se incrementa por sí misma, se revela por sí misma y sigue a lo que aún está velado, despliega la riqueza del sentido a partir de ella misma.

d) Valoración de la filosofía de Heráclito y transición a Parménides

Todo esto es una posición nueva: ser del ente y sentido, ley, «regla». Avance hacia el ser: lo que es común, lo que está más allá de todo ente, pero que al mismo tiempo es en el λόγος mismo. Comprensión.

Parménides: Aristóteles: ἀδύνατον [...] ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι[18]. [Heráclito][19]. Lo opuesto *es*; el conflicto; en sentido hegeliano, lo dialéctico mismo. El principio es el movimiento de constante contraposición y superación. Por eso Hegel ubica a Heráclito *después* de Parménides y ve en él un momento superior del

17 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 27, pág. 268.

18 *Met.* Γ 3, 1005 b 23 y ss.

19 Agregado por el editor alemán.

desarrollo[20]. Ser y no-ser son abstracciones. El devenir es la primera «verdad», la esencia verdadera, el tiempo mismo[21].

Al nivel superior alcazado por el análisis del ente le acompaña una mirada más originaria en el λόγος y el espíritu, comprensión. Lo mismo se da en Parménides, cuyo trabajo conceptual –y por cierto en conexión con una nueva solución del problema– llevó a cabo un avance. No λόγος – ψυχή en este caso, sino aquello a lo que apunta todo conocimiento y todo pensamiento. La *Verdad* misma ingresa en el ámbito de la meditación, y en una relación más íntima con el problema del ser mismo. Y así se mantiene hasta la tesis según la cual el ser solo se da en la conciencia y, de lo contrario, no es pensable.

Volvamos [a Heráclito][22]: su aporte fundamental radica en el problema de la oposición. En la oposición hay negatividad, no ser; por tanto, no-ente. Heráclito tomó el no-ser mismo ónticamente y comprendió ontológicamente esta determinación óntica.

20 Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. por K. L. Michelet, vol. I., en G. W. F. Hegel, *Werke* (en adelante: Hegel WW), 13 vols., Berlín, 1833, pp. 327 y ss.

21 Hegel WW, 13, pp. 334; 338 y ss.

22 Agregado por el editor alemán.

3

Parménides y los eléatas

LAS INVESTIGACIONES DE Reinhardt[1] lograron que las interpretaciones vigentes hasta ahora en la doctrina hayan comenzado a retroceder, no solo respecto a la relación de Parménides con Heráclito, sino también en el interior de la filosofía eleática misma: Parménides de Elea nació en el 540 a.C, Jenófanes fue el maestro, Parménides el discípulo; las especulaciones teológicas de Jenófanes fueron desteologizadas[2] por Parménides[3]. Se olvida que la pregunta científica y filosófica no surge nunca de modo continuo [?] como si fuera un producto, sino que precisa una manera de preguntar independiente, y que ya no hay lugar para la fe y la superstición en este ámbito del preguntar independiente y de conceptos en general [?].

1 Véase *supra*, § 19, nota 6.

2 Joel, *Ursprung*, pág. 83.

3 Véase *supra*, § 19, nota 7.

§ 21. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN ENTRE LAS DOS PARTES DEL POEMA DIDÁCTICO DE PARMÉNIDES

Parménides: el poema didáctico de Parménides περὶ φύσεως[4]. Problema: el ser. Solo la unidad, lo que no se opone, *es*. Y el ser solo puede aprehenderse en el νοεῖν, el camino de la comprensión; el único verdadero, la verdad.

Pero el poema de Parménides tiene también una segunda parte[5]: sobre el mundo del devenir, la φύσις, lo que no es y solo es objeto de la δόξα. ¿Cómo puede Parménides tratar del devenir y pretender además darle una explicación, es decir, la «verdad» sobre él? El nexo entre las dos partes es un problema muy debatido en la historia de la filosofía.

Zeller[6], Wilamowitz[7]: en la segunda parte, Parménides no quiere formular una verdad absolutamente incuestionable, sino solo la *hipótesis más probable*, que hace comprensible el devenir. Pero esta lectura fue hecha en el horizonte de las ciencias de la naturaleza del siglo XIX y olvida que Parménides insiste precisamente en que no hay grados en la verdad, ningún «no solo esto-sino también aquello», sino que la verdad es absoluta como el ser y el no-ser. O la verdad o la mera apariencia.

Diels[8], Burnet[9]: Parménides no presenta aquí su propia opinión y explicación, sino solo un *informe* de las opiniones de los otros, la de los pitagóricos. Contra esto se ha objetado con razón que Parménides debía entender estas opiniones precisamente como opiniones, o sea, para él como algo que no es. ¡Cómo iba a informar sobre ilusiones

4 En Diels I, 4ª edic., 18 B; 6ª edic., 28 B, también en edic. separada con traducción y comentario: H Diels, *Parmenides, Lehrgedicht*, Berlín, 1897 (en adelante: Diels, *Lehrgedicht*).

5 Cfr. frag. 8, vv. 50 y ss.; frag. 1, vv. 28 y ss.

6 Zeller, 1ª parte: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, vol. I, pp. 725 y ss.

7 U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Lesefrüchte*, en *Hermes. Zeitschrift für Classische Philologie*, ed. por G. Kaibel y C. Robert, 34, 1899, pp. 203 y ss.

8 Diels, *Lehrgedicht*, pp. 63; 101.

9 Burnet, *Early Greek*, pp. 184 y ss.

humanas carentes de todo valor, y además en el contexto de la doctrina que expone la verdad!

Joel[10]: la segunda parte no es más que un *ejercicio para el discurso dialéctico*, erística. Este método de discusión no busca más que la ocasión de refutar las razones de los otros para imponer la propia. Pero ¿se puede pensar que un pensador de la talla de Parménides descienda a tan bajo nivel e incluso fomente esta habilidad?

Reinhardt ha demostrado con sólidos argumentos que estas interpretaciones no son plausibles, y a la vez ha hecho un aporte positivo señalando una nueva posibilidad, aunque sin dar con el núcleo efectivo de la verdadera problemática. Según él, la segunda parte del poema constituye una pieza esencial de la teoría parmenídea del conocimiento. ¡«Teoría del conocimiento» en la filosofía griega – atención! El problema de la verdad se encuentra aquí en una relación muy estrecha con el problema del ser. Al *ser* de la *verdad* pertenece *esencialmente* la *no-verdad*. Prueba de que el error tiene su razón: por qué camino ha venido al mundo. La no-verdad presupone para él la posibilidad más propia de la verdad. No lo que cambia y deviene, sino la *doxa misma* como *perteneciente a la verdad*[11]. Una comprensión más detallada puede obtenerse en la exégesis misma del texto.

Verdad – ser: la más estrecha relación que pueda darse. Ser y saber, ser y conciencia. ὄν - λόγος - ἰδέα - εἶδος - λόγος. *Por la única verdad y en la única verdad el ser único, y solo en el ser la verdad.*

La diosa de la verdad le muestra a Parménides la vía del descubrimiento de la verdad como tal y lo conduce a ella, manteniéndolo alejado de la otra. Pero también esta debe ser comprendida. Está claro aquí que la causa del error no desaparece por refutación y demostración de la imposibilidad de sus consecuencias, sino solo si es comprendida en su origen.

10 K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*, vol. I (*Grundriß der philosophischen Wissenschaften*), Tübingen, 1921, pp. 435 y ss.

11 Cfr. Platón, *Teeteto*, 183 y ss.

Dos vías[12]. Explícita y constante acentuación del ὁδός - μέθοδος.

La vía de la apariencia: la apariencia es aquello que solo tiene el aspecto de algo, pero no lo es. Se contrapone a lo que *se muestra*. A esta vía empuja ya siempre por sí mismo el πολύπειρον ἔθος (cfr. frag. 7, v. 3), la «costumbre de los que tienen mucha experiencia», lo usual, lo que de esta manera se sabe comúnmente de las cosas y el modo como de ellas se habla. ἀκουή - γλῶσσα - ὄμμα (cfr. frag. 7, vv. 4-5), la apariencia más inmediata. Nos encontramos siempre ya en este camino de la necesidad. En la medida en que el *Dasein* es, ya es también en la no-verdad. No es un mero camino lateral, en el que ocasionalmente se extravía, sino que el *Dasein* es ya en él, en la medida en que, en general, es de camino.

κρίνειν λόγωι (cfr. frag. 7, v. 5), «distinguir y decidir en la meditación y a partir de ella» qué son ambas posibilidades. Entonces solo te queda un camino para la decisión. Libertad para las cosas, y no charlatanería. La ciencia no es arbitraria, proyectada solo por ocurrencias, sino que la elección se hace a partir de la meditación; y esto solo en la *comprensión del concepto*, λόγος[13].

§ 22. INTERPRETACIÓN DEL POEMA DIDÁCTICO DE PARMÉNIDES

a) La primera parte del poema didáctico: la vía de la verdad

¿Cuál es la actitud y la disposición propias del camino de la verdad, cuál es el modo de la investigación y qué se muestra en ella? λεῦσσε [...] νόωι (Frag. 2 <4>, v. 1), «mira con la razón», pregunta cómo es el ente en sí mismo ¡y no te atengas a lo que se dice sobre él!

12 Cfr. Diels I, 4ª edic., 18 B 1, vv. 28 y ss.; 6ª edic., 28 B 1: cfr. frag. 4 (en adelante, en caso de divergencia, la numeración de la sexta edición estará colocada entre paréntesis después de la enumeración de la cuarta edición utilizada por Heidegger), frags. 6 y 7.

13 Véase la primera lección *supra*, pp. 19 y ss.

ὅμως ἀπεόντα λεῦσσε παρεόντα βεβαίως, «con mirada segura ve también lo que se encuentra ausente como presente en su presencia, porque esta mirada no separará al ente de su conexión» (cfr. *ibid.* v. 1 y ss.)[14]. No ve un ente aislado que, en cuanto es este, no es aquel, sino solamente el ser Uno mismo. Esta mirada no oculta la realidad: ve lo que todo ente es, tiene al ser presente, sea que el ente se encuentre ausente y lejano o no.

ὄν es ξυνόν (frag. 3 <5>, v. 1), el ente es «lo que es en conjunto», ἔχεσθαι (frag. 2 <4>, v. 2), συνεχές frag. 8, v. 6). Todo ente *como* ente, es lo Uno, la totalidad, es ser. *Unidad e integridad del ser*, «ausencia de oposición». *Presencia* del ente, aunque pueda, no obstante, estar ausente. Accesible en el νοεῖν (frag. 2 <4>, v. 1: νόωι), en el «percibir», en la meditación sobre el ente y su sentido, es decir, el *ser*. No hay una aptitud particular, una ciencia oculta, una visión que hubiera que liberar mediante una técnica especial, no se trata de mistagogía ni teosofía, sino el camino del trabajo conceptual más inmediato.

Ahora hay que determinar ambos caminos de modo más preciso. El primero: el νοῦς, la meditación conceptual; lo Uno, la Totalidad, el Ser. Lo que el ente es en sí mismo en modo no deformado, la verdad, el ser. El segundo: la δόξα, «apariencia», charlatanería; lo múltiple en lo otro, lo equívoco [?], la oposición, el no-ser. La apariencia deforma, porque las singularidades múltiples no son lo Uno.

Coordinación de verdad, meditación y ser: se copertenecen, son lo mismo. Solo en la meditación se da al mismo tiempo el ser, y *solo* es lo que en ella es aprehendido. *¡Identidad de ser y pensar!* Idealismo. El ente no es lo que explica.

El ente es.	El ser es.
El no-ente no es.	El no-ser no es.

El no-ente es, el no-ser es: como posibilidad y modalidad del ser. Aseveración explícita: el no-ente no puede ser demostrado como

14 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 28, pág. 268.

ente (frag. 7, v. 1). Este es el problema de Platón, es decir, si el no ente, sin embargo, es[15].

Solo queda el ente del primer camino. El resultado a que conduce: que el ente es (frag. 8). En este camino se encuentran numerosos σήματα (frag. 8, v. 2), «señales» en las que el ser se hace visible, *se muestra a sí* mismo. En la perseverancia de la meditación pura y no distorsionada, que metódicamente no se desvía en relatos y cuentos acerca del ente, sino que pregunta por el ser mismo, esto se muestra en los caracteres siguientes:

ἀγένητον	(frag. 8, v. 3) – «inengendrado» no ha llegado a ser en un determinado momento, y no se puede decir que antes no era.
ἀνώλεθρον	(*ibid.*) – «imperecedero», nunca pasará, y no se puede decir que después no será.
οὖλον	(v. 4 en la 4ª ed.[16]) – «íntegro», no es un todo compuesto de partes que puedan ser unidas y separadas.
μουνογενές	(v. 4 en la 4ª ed.[17]) – «único», no hay otros semejantes a él, pues lo que aún pueda ser y sea es únicamente *ser*.
ἀτρεμές	(v. 4) – «inmóvil», el ser no puede ser trasladado de una parte a otra. El ser no es otra cosa ni más que esto: que *es*.
ἀτέλεστον	(*ibid.*) – «sin fin», no es algo que pudiera llegar a algún límite y terminarse en algún punto. El ser no tiene nada en relación a lo cual pudiera ser delimitado como un ente.

15 Platón, *Sofista*, 241 d.

16 En la 6ª edición de W. Kranz se sigue la versión de *Plutarco* y *Proclo*. Por eso, en lugar del οὖλον y del μουνογενές que le sigue, se encuentra: ἔστι γὰρ οὐλομελές.

17 Cfr. nota anterior.

οὐδέ ποτ' ἦν	(v. 5) – «nunca ha sido», en él no se encuentra lo "ya sido" (*das Gewesen*), que alguna vez en el pasado ha sido presente.
οὐδέ ποτ' ἔσται	(v. 5: οὐδ' ἔσται) – «nunca será», en él no se encuentra el "llegará a ser" (*das Seinwerden*), que solo más tarde será presente.
ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ	(*ibid.*) – «porque es el ahora mismo», solo el ahora, la *constante presencia* misma.
πᾶν	(*ibid.*) – «todo», enteramente ahora y solo ahora.
ἕν	(v. 6) – como este puro ahora y ninguna otra cosa. *Uno*, nunca es otro; algo diferencia, oposición.
συνεχές	(*ibid.*) – «se mantiene junto» en sí mismo en todo ahora como ahora, como idéntico.

Los versos 5 y 6 del frag. 8 ofrecen la interpretación más profunda del ser, y se caracteriza por efectuarse con ayuda del *tiempo y de sus caracteres*, de manera tal que solo el *ahora es* y lo que, como tal, es en el ahora. Pero constantemente el ahora es siempre en todo ahora. El ser es *permanente presencia*. El ahora es siempre el mismo en todo ahora. En lo que es el ser es constantemente, sin oposición ni diferencia.

Hasta ahora esta conexión, que en la determinación del ser también hay una determinación del tiempo, nunca fue atendida, o fue establecida solo muy superficialmente. Diferencias en el ser a partir del tiempo: ser temporal: lo real; ser intemporal: lo ideal; ser supratemporal: metafísica. ¿Por qué esta conexión, de dónde procede, cómo se justifica? ¿Cómo llega el tiempo a servir de criterio para diferenciar los distintos modos del ser? Vemos ya un primer intento de la filosofía por obtener el concepto de ser en relación con el tiempo, sin que este mismo sea explícitamente nombrado y analizado. Una fuerza coercitiva sobre la relación efectiva entre ser y tiempo permaneció oscura para los griegos y continúa siendo oscura hasta hoy. En la interpretación se debe destacar la orientación al fenómeno del tiempo y dejar en claro que los predicados propios del ser resultan comprensibles solo a partir del tiempo.

No se puede expresar ni concebir que el ser no es. Decir que el ser *no* es equivale a decir precisamente que el *ser es*. ¿Qué debió haberlo impulsado a emerger a partir del no-ser? O es o no es. γένεσις ἀπέσβεσται (frag. 8, v. 21) – «todo devenir (cambio) y toda diferencia se extinguen». ἄπυστος ὄλεθρος (*ibid.*) – «el transcurrir ha desaparecido». No hay cambio ni diferencia.

La unidad y la identidad vuelven nuevamente a hacerse explícitas: οὐδὲ διαιρετόν (v. 22) – «no divisible». El ahora es siempre el ahora. Si, por decirlo así, dividimos el ahora, si destacamos pequeños momentos en su interior, se trata siempre solo de ahoras, siempre el ahora mismo: segundos, milésimas de segundo, millonésimas de segundo, pero solo es el ahora. El ahora es constante en todo ahora. El no-ahora no es ni ahora ni nunca, sino siempre solo el ahora.

ἐπεὶ πᾶν [...] ὁμοῖον (v. 22) – «pues en el conjunto es íntegramente homogéneo», no puede tranformarse en otra cosa de un tipo diferente al ahora.

No es μᾶλλον (v. 23) – no «más» ahora, no χειρότερον (v. 24) – no «menos» ahora. El ahora no tiene grados, no es menos o más, sino siempre solo uniforme ahora.

πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος (*ibid.*) – el ser «está completamente lleno de ser». El ahora no consiste en ninguna otra cosa más que ahora.

ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (v. 25) – «un ente toca a otro», «se aproxima», está muy cerca. Un ahora toca a otro, sin interrupción, ξυνεχές (*ibid.*) – todo es en el ahora y es el mismo ahora.

ἀκίνετον (v. 26) – «sin movimiento», es siempre ahora, lo constante, lo que está detenido. Kant, que, como todos sus predecesores, concibe el tiempo como orden de la sucesión, dice también: el tiempo está detenido[18]. El tiempo no es más que en el ahora. El ahora es constante, estable, el tiempo está detenido. «Sin comienzo ni fin, porque la generación y la corrupción fueron arrojados lejos de ellos». (v. 27) – ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής (v. 28) –«el mantenerse en lo que se muestra descubierto en sí mismo como ente», ve solo el *ahora*. ταὐτόν

18 *Kritik der reinen Vernunft*, B 224 y ss.

τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται (v. 29) – «lo mismo, permaneciendo en lo mismo, se encuentra constantemente presente en sí mismo». En todo ahora el ahora *es* constantemente él mismo[19].

Se determina así el ser de un modo más profundo y se retoma la tesis citada anteriormente: *identidad de ser y pensar.* «Lo mismo es aprehender percibiendo y meditando el ente, y aquello por lo cual lo que es aprehendido es lo que es» (v. 34). Lo aprehendido es el ente al cual la aprehensión se refiere necesariamente como aprehensión de... «No encontrarás nunca un aprehender sin el ente», que el aprehender aprehende y «en el cual no se encuentre expresado» (v. 35 y ss.), y que el aprehender indica. Lo aprehendido, lo buscado es lo expresado sobre el ente. *La aprehensión de... se encuentra esencialmente referida al ente.* Solo se da con el ente y por el ente. Es lo que es el ente: ser. Ser y aprehender: todo aprehender es aprehender un ente, ¡y también es él mismo un *ser*! *Intencionalidad.*

«Semejante a una bien redondeada esfera» (v. 43), determinado en sí y, sin embargo, sin fin, «igualmente fuerte a partir del centro y en todas direcciones» (v. 44). Uniforme, ahora y solo ahora, constante. σφαῖρα (cf. v. 43): revolución del sol, del cielo: ¡χρόνος!

b) La segunda parte del poema didáctico: la vía de la apariencia[20]

La segunda parte: «teoría del conocimiento». Texto: frag. 19: κατὰ δόξαν (v. 1), tiene solo la apariencia del ente, porque ahora es y ya no es más. Sin embargo, queda asegurado en los nombres, que permanecen, mientras lo nombrado desaparece. Los hombres al hablar emiten, pues, sonidos vacíos de sentido, cáscaras vacías, que no dan nada de lo que es. Por eso no es confiable lo que dicen.

Único es solo el ser mismo. Toda δόξα se atiene a lo mutable y cambiante, lo que ahora no es, aún no es y ya no es más.

19 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 28 a, pp. 269 y ss.

20 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 29, pág. 270.

La fuerza de la meditación sobre el ser, la inaudita seguridad de la formulación lingüística.

Parménides: unidad, unicidad, integridad, inmutabilidad del ser. *Positivo* a partir de los fenómenos del tiempo.

Zenón: si se supone lo contrario: pluralidad y devenir, entonces surge la contradicción y el absurdo. *Negativo* a partir de las consecuencias.

§ 23. ZENÓN DE ELEA

Nació el 489 a.C. - εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν - «de alta talla y de agradable presencia»[21].

a) El intento de Zenón de una refutación argumentativa de la posibilidad de la multiplicidad y del movimiento

Zenón pone en claro la intención de su tratado en una conversación que mantuvo con Sócrates[22]: «Mi escrito quiere en verdad defender la tesis de Parménides contra los que se mofan de ella argumentando que, si "el ser es uno", se deducen muchas cosas ridículas y ἐναντία αὐτῷ (128d 2), "contrarias a su tesis". Contra estos se dirige este escrito, y les devuelve la embestida con golpes más fuertes, intentando mostrarles que su ὑπόθεσις, su principio, su tesis fundamental: εἰ πολλά ἐστιν (128 d 5 y ss.), conduce a disparates aún más grandes ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι (128d 6) – "que la tesis de la unidad y unicidad del ser", si al asunto se lo sigue hasta el fin con suficiente rigor».

εἰ πολλά ἐστιν, ¿qué resulta? La ὑπόθεσις es comprobada en sus consecuencias, sobre la base de la concepción del ser de Parménides. ὑπόθεσις: presentar una afirmación como problema

21 Platón, *Parménides*, 127b 4 y ss.

22 Cfr. *Parménides*, 128c 6-d.

a resolver. Si τὰ συμβαίνοντα son imposibles, cae la ὑπόθεσις. Zenón no aporta un nuevo esclarecimiento positivo de la filosofía del ser, sino una argumentación, refutaciones de la negación de la tesis de Parménides.

Los argumentos de Zenón sobre la unidad y la multiplicidad han sido conservados por Simplicio[23]. Los argumentos de Zenón concernientes al movimiento: Aristóteles, *Física* Z 9[24].

Negación de una ciencia de la multiplicidad y del movimiento. Disolución dialéctica de la idea de una composición de multiplicidades a partir de unidades. *Contra los pitagóricos*: el principio del ente es el número, presupuesto y determinación de la ἁρμονία, el número es multiplicidad discreta. [Zenón][25] Desacuerdo con esta idea. (Contra la unidad de lo opuesto, ¡Heráclito!). El todo se compone de partes, resulta de ellas. Pero, ¿cómo pueden las partes, como partes, conferir al todo, como todo, una cualidad, la totalidad, que ellas mismas no poseen?

1. El problema de la magnitud espacial.
2. La idea de la relación entre magnitudes en general.
3. El problema del movimiento.

Respecto de 1.[26]: a) Los elementos de las magnitudes espaciales son no-espaciales. ¿Cómo puede generarse el espacio por la adición de algo no-espacial?; b) Los elementos son también espaciales, ocupan un determinado lugar en el espacio. Todo lo que es, es en el espacio. Entonces también el espacio es en el espacio, y así hasta el infinito[27].

Respecto de 2.: La composición de los elementos pitagóricos a) o no da ninguna magnitud determinada, b) o da una magnitud infinita. Respecto de a), a partir de meros ceros no se obtiene ninguna magnitud. Respecto de b), si se parte de magnitudes, ὄγκοι, entonces entre

23 Diels I, 4ª edic., 19 B 2 y 3; 6ª edic., 29 B 2 y 3.

24 239 b 9 y ss. en Diels I, 4ª edic., 19 A 25-28; 6ª edic., 29 A 25-28.

25 Agregado por el editor alemán.

26 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 30, pág. 271.

27 Diels I, 4ª edic., 19 A 24; 6ª edic., 29 A 24.

dos siempre habrá otras, hasta el infinito[28]. Nada es determinable: nada. Nada es indeterminable.

Respecto de 3.: *Movimiento*: a) descompuesto en elementos que no se mueven; b) descompuesto en elementos, en los que se conserva la μεταβολή.

Respecto de 3.: a) Movimiento: conjunto de posiciones en el espacio. ¿Es esto el movimiento, o su contrario? ¡Una suma de posiciones da por resultado el reposo! En todo ahora un aquí, en todo ahora, en la totalidad del tiempo una totalidad de aquí no da nunca el movimiento.

Respecto de 3.: b) El movimiento se compone de movimientos pequeñísimos, y de pequeñísimas transiciones de uno a otro; pero en el interior de estos movimientos y de estas transiciones mismas, otros movimientos y otras transiciones. La máxima cercanía es siempre una distancia infinita. Antes de todo lugar a recorrer se encuentra siempre ya otro. El cuerpo en movimiento de ningún modo avanza. Por tanto, no puede distinguirse entre movimiento más lento y más rápido. El movimiento más lento nunca puede ser alcanzado por el más rápido.

b) Cuatro ejemplos de refutación de la posibilidad del movimiento

1. στάδιον: «No puedes llegar al fin de un estadio» (οὐκ ἐνδέχεται [...]τὸ στάδιον διελθεῖν[29]).

2. 'Αχιλλεύς: Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga[30].

3. ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν: «La flecha que vuela está en reposo» (*Física*, 239 b 30).

4. χρόνος (cfr. *Física*, 240 a 1)[31].

---

28 Cfr. Diels I, 4ª edic., 19 B 1 y 3; 6ª edic., 29 B 1.

29 Aristóteles, *Topica cum libro de sophisticis elenchis*, ed. de J. Strache y M. Wallies, Leipzig, 1923, Θ 8, 160 b 8 y ss.

30 Cfr. Aristóteles, *Física* Z 9, 239 b 14 y ss.

31 Cfr. Burnet, *Early Greek*, pág. 291, nota 3, pp. 319 y ss.

Respecto de 1.: «No puedes llegar al fin de un estadio». No puedes recorrer una cantidad infinita de puntos en un tiempo finito. Tienes que recorrer la mitad de una distancia dada, antes de recorrerla entera. Y así hasta el infinito, porque hay un número infinito de puntos en todo intervalo dado, y no puedes alcanzar uno tras otro un número infinito de puntos en un tiempo finito. a) Un intervalo dado (la pista): descompuesta en una cantidad infinita de puntos; b) recorrer un número finito de ahoras (¡que en el fondo también es infinito!). Ningún objeto en movimiento puede recorrer un intervalo, a cualquier velocidad que se mueva. Ni el intervalo espacial, ni la extensión temporal, ni el espacio ni el tiempo, sino el *continuum* como tal, συνεχές. ¿Cómo debe entenderse que el *continuum* sea la nada indeterminable? ¿Cómo es finalmente determinable, representable?

Respecto de 2.: Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga. Es menester que alcance antes el lugar de partida de la tortuga. Pero durante este tiempo la tortuga habrá avanzado algún trecho de camino. Aquiles debe salvar entonces esta distancia, pero mientras tanto la tortuga habrá avanzado de nuevo. Aquiles se acerca cada vez más a la tortuga, pero nunca la alcanza. Siempre queda una distancia. Por muy lenta que se mueva, la tortuga deja siempre detrás de ella una distancia infinita que Aquiles nunca puede alcanzar. Por muy pequeña que sea una distancia y, aunque se acorte siempre más, permanece infinita y no puede salvarse en un tiempo finito.

Respecto de 3.: La flecha que vuela está en reposo (parada). Porque si una cosa que ocupa un lugar igual a sí misma está en reposo, y si la cosa que vuela ocupa siempre a cada instante un lugar igual a sí misma, entonces ella no puede moverse. Cada instante, todo ahora, es un aquí. La totalidad del tiempo, la suma de los ahoras del movimiento, es una suma de aquí. No hay ningún «de aquí hacia allá», pues este a su vez es una suma infinita de aquí.

La flecha no «está»[32] nunca en un punto del trayecto. Ser = presencia, pues «ahora» aquí, «ahora» allí, el trayecto es el vuelo. Ser = presencia, estado (*Stand*), ob-jeto (*Gegen-stand*), re-sistencia (*Wider-stand*).

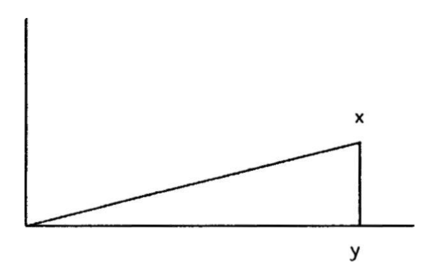
32 Véase *supra*, nota 4, pág. 24. [N. del T.]

Respecto de 4.[33]: «La mitad del tiempo puede ser igual a su totalidad»[34]. Sean dadas las series de ὄγκοι ABC. B y C se mueven con igual velocidad en direcciones opuestas. En el momento en que se encuentran todas en el mismo lugar del trayecto, B ha recorrido en C el doble de los puntos recorridos en A. Por lo tanto t_C aquí = t_A. Pero $t_C = t_B = t_A/2$

$$t_C = t_A$$

Posición inicial	Posición final
(en reposo) .... A	..... A
(en movimiento)...... B	..... B
(en movimiento)...... C	 C

Una distancia dada en un número infinito de puntos (cfr. 1). Un número infinito de puntos es representado por números finitos diferentes, aunque aquí podría ser representado por una curva.



Entre todos los puntos de dos segmentos de diferente longitud, hay una correlación unívoca y recíproca.

En la distancia espacial[35], en el movimiento, en el «tiempo». El mismo fenómeno no se debe al espacio como espacio, al movimiento

33 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 31, pp. 272 y ss.

34 Traducido literalmente: «puede ser igual al doble». [Nota del editor alemán]

35 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 31, pp. 272 y ss.

como movimiento, al tiempo como tiempo, sino a lo que se encuentra en todos estos fenómenos, el *continuum*, la infinidad actual de «puntos», de unidades. Y si se concibe a este *continuum* como una multiplicidad, como un compuesto, se llega a un contrasentido. Por tanto, el *continuum* debe ser entendido como *unidad y totalidad originaria*, anterior a esta divisibilidad infinita, sin límite. Unidad, totalidad, ἀδιαίρετον, συνεχές, *continuum*, el ser mismo.

B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen* [Paradojas de lo infinito], ed. por F. Přihonsky, Leipzig, 1851.

G. Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen* [Fundamentos de una teoría general de la multiplicidad. Una investigación matemático-filosófica sobre la doctrina de lo infinito], Leipzig, 1833.

H. Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchung über die Grundlagen der Analysis* [El continuum. Investigaciones críticas acerca de los fundamentos del análisis], Leipzig, 1918.

B. Russel y A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge, 1910-1913.

c) Valoración de la filosofía de Zenón

No es en el tiempo donde radica la dificultad, menos aún en el espacio, sino en el *continuum*. El *Continuum*: el *ser*. Ahora bien, este último es identificado con el tiempo. Pero el ser precede al espacio, al tiempo, a la magnitud, y por tanto no puede ser interpretado mediante el tiempo. «En el tiempo»: aquí «el tiempo» mismo es tomado como ente, οὐσία: Aristóteles. Cuando decimos que el ser se encuentra en conexión con el tiempo, comprendemos el «tiempo» en un sentido *originario*, del que *deriva* y procede el tiempo de la comprensión *vulgar*, sin que esta procedencia haya sido esclarecida. Asimismo, los argumentos de Zenón, aunque negativos en la forma, han favorecido una mirada más cercana y precisa del ser mismo. El *continuum* es un fenómeno que se encuentra igualmente en la base de la magnitud, del espacio y del tiempo vulgar.

§ 24. Meliso de Samos[36]

Sobre todo el fragmento 7[37]: el ser es una masa absolutamente homogénea, sin diferencia de lo denso y enrarecido, de lo vacío y lleno; nada «al lado», nada «fuera», «ningún límite».

El fragmento 8[38] vuelve más detenidamente sobre la proposición de la αἴσθησις y la δόξα: estas no permiten avanzar en la comprensión del ser del ente. Con esta consecuencia extrema, Meliso impulsa, sin embargo, las tendencias de las posibilidades fundamentales y de las condiciones, que deben satisfacer una ciencia de estas multiplicidades.

El problema del ser: la ciencia crítica es ontológica, la ciencia positiva es óntica. Avanzar decididamente en dirección al ser, teniéndoselas que ver, sin embargo, con el ente. Imposibilidad de una ciencia de este [ser][39] y avance, sin embargo, en su investigación.

---

36 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 32, pp. 274 y ss.

37 Diels I, 4ª edic., 20 B 7; 6ª edic., 30 B 7.

38 Diels I, 4ª edic., 20 B 8; 6ª edic., 30 B 8.

39 Agregado por el editor alemán.

4

La nueva filosofía de la naturaleza: Empédocles, Anaxágoras y el atomismo

§ 25. El ser y la multiplicidad del ente mutable en la nueva filosofía de la naturaleza

Ciencia[1] del ente en el sentido de lo múltiple y de lo que cambia. El ἕν es imposible: unidad y unicidad, totalidad, inmutabilidad. La unidad y la totalidad deben mantenerse y, en general, la tendencia ontológica a la caracterización del ser, abriéndose así, sin embargo, un camino para la investigación acerca del ente. La idea del ser se mantiene. Pero el ente mismo ¿no puede ser entendido de una manera estructuralmente más rica, de modo que, así entendido, en su concepto ontológico, responda, sin embargo, a la idea eleática del ser? Esta idea del ser sigue siendo el hilo conductor. El νοεῖν, el λόγος, son el κριτήριον de lo que es y de lo que no es. Pero a la vez se mantiene la tendencia a σῴζειν τὰ φαινόμενα, a «salvar los fenómenos», es decir, devolverle su derecho a lo que se muestra en sí mismo y tal como se muestra. A esto le corresponde una comprensión más profunda de la experiencia, de la *percepción sensible*, del hecho que los sentidos, y cada uno de ellos tiene su derecho propio[2].

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 33, pp. 275 y ss.

2 Diels I, 4ª edic., 21 B 4, v. 9 ss.; 6ª edic., 31 B 3, v. 9 y ss.

Anaxágoras, en cambio, acentúa los límites fundamentales de los sentidos y la primacía del νοῦς y del λόγος. ὑπ᾽ ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές[3], «a causa de su debilidad no estamos en condiciones de, distinguiendo, alcanzar el ente en sí mismo».

Leucipo[4]. En Parménides la oposición y la unidad se excluyen; en Heráclito[5] se articulan. Pero en ninguno de los dos se encuentra una concreta ciencia del ente: Parménides no concibe el ente en el sentido estricto del ser; Heráclito, en cambio, sí lo concibe en el sentido estricto del ser. Lo sorprendente: hasta ahora solo el ser o el ente en una simple descripción. En la antigua filosofía de la naturaleza se preguntaba por el principio, pero no al nivel de una problemática del ser. En el examen de la exposición histórica de Aristóteles nos hemos referido al *principio de razón suficiente*, el principio fundamental de toda investigación, por qué es algo y no más bien nada[6]. Este principio está siempre ya referido a Leucipo: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης[7], «ninguna cosa surge por azar, sino que todo acaece según una razón determinada y por necesidad». αἰτιολογία[8], mirada a la conexión de fundamentación: fundamento y fundado, solo con esta conexión puede aprehenderse al ente en su ser. φαινόμενον: lo que se muestra es ente; como tal está fundado respecto a su ser. No el simple contrario de ser, la vana apariencia, sino el ente en su ser. No el ser en sí, en absoluto reposo, sino el *ser del ente*; pero en el sentido de la idea *griega* del ser: *permanencia, presencia subsistente*, pero entendido ahora como *fundamento subsistente del cambio*.

---

3 Diels I, 4ª edic., 46 B 21; 6ª edic., Diels vol. II (en adelante: Diels II), 59 B 21.

4 Diels II, 4ª edic., 54 A 7; 6ª edic., 67 A 7: Aristóteles, *De generatione et corruptione*, A 8, 324 b 25 ss.; cfr. *Fís.*, *Met.* A; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 33, pp. 275 y ss.

5 Véase *supra*, pp. 75 y ss.

6 Véase *supra*, § 13 y § 14, pp. 63 y ss.

7 Diels II, 4ª edic., 54 B 2; 6ª edic., 67 B 2.

8 Cfr. Diels II, 4ª edic., 55 B: Demócrito, frag. 118; 6ª edic., 68 B 118.

a) Este no es identificado con el ser, pero el cambio es fundado sobre algo subsistente; «*elementum*», στοιχεῖα[9]. b) El cambio mismo no como generación y corrupción, sino ahora en referencia a los elementos como mezcla y separación subsistentes. Conservación del todo dentro de una multiplicidad de transformaciones posibles. Cfr. Empédocles, frag. 8[10]; Anaxágoras, frag. 17[11]. El ser pertenece a los elementos. Pero el devenir es comprendido como separación y mezcla de estos elementos, como disociación y asociación. Los elementos son lo originariamente subsistente, la asociación y disociación son solo una posibilidad.

ῥιζώματα[12], «raíces»; σπέρματα[13], «semillas»; στοιχεῖον. El fundamento y el elemento son formales, la concreción es distinta. En ambas ideas no hay nada pretrazado de antemano. Empédocles: fuego, agua, tierra, aire[14]. Anaxágoras: todo ente se transforma en el otro. «Todo viene de todo»[15]. *Cualidades*, no materias, infinitamente múltiples e infinitamente variadas. Toda cosa singular no es en verdad más que una *constelación determinada* del todo, de la suma de las posibles cualidades presentes. A estas respectivas constelaciones corresponden los nombres.

πανσπερμία[16], «totalidad de todas las semillas».

Demócrito: σκοτίη, conocimiento «no genuino»; γνησίη, conocimiento «genuino»[17].

Átomos: σχῆμα, τάξις, θέσις[18].

---

9 Platón, *Teeteto*, 201c y ss.

10 Diels I, 4ª edic., 21 B 8; 6ª edic., 31 B 8.

11 Diels I, 4ª edic., 46 B 17; 6ª edic., II, 59 B 17.

12 Empédocles, Diels I, 21 B 6; 6ª edic., 31 B 6.

13 Anaxágoras, Diels I, 46 B 4; 6ª edic., II 59 B 4.

14 Diels I, 4ª edic., 21 B 17; 6ª edic., II, 31 B 17.

15 Diels I, 4a edic., 46 B 6; 6a edic., II, 59 B 6.

16 Cfr. Diels I, 4ª edic., 46 A 45; 6ª edic., II, 59 A 45: Aristóteles, *Fís.* Γ 4, 203 a 21 y ss.

17 Cfr. Diels II, 4ª edic., 55 B 11; 6ª edic., II, 68 B 11.

18 Cfr. Diels II, 4ª edic., 54 A 6 (Leucipo); 6ª edic., 67 A 6: Aristóteles, *Met.* A 4, 985 b 13 y ss.

Elemento, fundamento, relación. Empédocles: amor-odio[19]; σφαῖρος[20] - κόσμος[21]

Anaxágoras: νοῦς[22].

Atomismo: ὑποκείμενον. Conjunto ordenado de lugares posibles, lo *vacío*[23]. Este orden de lugares es también ente, es lo vacío, en lo que esto o aquello puede trasladarse. ὑποκείμενον y κενόν, el «sustrato» y la «dimensión», pertenecen a la necesaria permanencia del cambio y del movimiento. También el κενόν tiene una ὑπόστασις y una φύσις. Demócrito: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι[24] (δείς, δέν / οὐδείς, τίς).

Aquí, siguiendo la idea del ser de Parménides, todo lo que puede pertenecer a una posible naturaleza es recogido en el ser; se trata de algo así como el esquema de una naturaleza en general. Pero no hay que entender que Parménides atienda solo la cosa singular y Demócrito al sistema, porque Parménides también tiene en cuenta el todo, aunque solo en la mismidad de la pura presencia indiferenciada. Demócrito, por el contrario, articula también los momentos constitutivos del movimiento.

Lo que hace difícil la exposición es la posición intermedia de estos filósofos, entre la doctrina del ser de Parménides y la especulación sobre el ente en el sentido de la antigua filosofía de la naturaleza. Otra dificultad radica en que, con todo concepto, se dice fácilmente a la vez mucho y muy poco. El peligro consiste en asimilarlos a los de la ciencia moderna de la naturaleza, pero también en identificarlos torpemente con los utilizados por Tales y otros presocráticos. Ayer se intentó caracterizar lo peculiar, y precisamente en el sentido de una pregunta, a saber, cómo es posible que lo que se muestra en el ente mismo como estructura de ser, no alcance, sin embargo, la

19 Diels I, 4ª edic., 21 B 17; 6ª edic., 31 B 17 y 4ª edic., 21 B 26; 6ª edic., 31 B 26.

20 Diels I, 4ª edic., 21 B 27 y 28; 6ª edic., 31 B 27 y 28.

21 Cfr. frag 26, v. 5; véase *supra*, nota 19.

22 Diels I, 4ª edic., 46 B 12 y 28; 6ª edic., II 59 B 12.

23 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 33, pp. 275 y ss.

24 Diels II, 4a edic., 55 B 156; 6a edic., 68 B 156.

determinación ontológica que corresponde, por ejemplo, al ἕν de Parménides.

§ 26. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN LA NUEVA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

El λόγος[25] es la instancia de la aprehensión, pero la αἴσθησις tiene su propio derecho. Se intuye la función del λόγος y del νοῦς, pero no se capta conceptualmente su modo de ser: por el contrario, se encuentra aquí una dificultad fundamental de la sistemática. El conocimiento solo sería posible por una *asimilación de lo igual a lo igual* (cfr. Parménides: lo mismo es el ente como conocido y el ser del conocer[26]). Reflejo. Empédocles: conocemos las cosas en la medida en que nosotros mismos les correspondemos y tenemos una afinidad física con ellas[27]. Demócrito: εἴδωλα[28] - ἐπιρυσμίη[29]. Frags. 7, 8, 9, 10[30]. Repercusión del modo de ser del ente a conocer en el ser del conocimiento. Este mismo no es más que materia, átomos ígneos que se mueven a una altísima velocidad; es solo un proceso en el cosmos, que tiene el mismo modo de ser de este.

Así, pues, hay aquí un retroceso. Pero, desde otro punto de vista, hay un avance en la estructura del ente, y con esta al mismo tiempo un desconocimiento del ser del avance. Por eso hay que mantener firme lo siguiente: se entiende la función que cumple el νοῦς, el λόγος, pero no se comprende conceptualmente al ser. Este hiato se mantendrá en el futuro siempre que la mirada se dirija más al modo de ser del conocimiento y en general de todos los comportamientos. Descartes, Kant, Hegel.

---

25 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 34, pp. 278 y ss.

26 Cfr. Diels I, 4ª edic., 18 B 5; 6ª edic., 28 B 3.

27 Cfr. Diels I, 4ª edic., 21 B 109, cfr. 21 B 106; 6ª edic., 31 B 109, cfr. 31 B 106.

28 Diels II, 4ª edic., 55 B 10 a; 6ª edic., 68 B 10 a.

29 Diels II, 4ª edic., 55 B 7; 6ª edic., 68 B 7.

30 Diels II, 4ª edic., 55 B 7-10; 6ª edic., 68 B 7-10.

5

La sofística y Sócrates

§ 27. Caracterización general de la sofística

1. Pregunta por el ser del mundo, naturaleza. 2. Pregunta por el ser del *Dasein* humano[1].

La transición de la primera a la segunda se hace por medio de la sofística. Que la periodización, en cuanto al contenido, significa solo que el acento siempre cae o sobre el mundo o sobre el *Dasein*, nos lo muestra una visión retrospectiva, porque también aquí hay ya νοῦς, λόγος, conocimiento, aprehensión, espíritu, alma, verdad. Desde que, en general, hay meditación filosófica, se pregunta evidentemente siempre por el mundo y por el *Dasein*, por el *Dasein* y por el mundo. Cuanto más radical es el uno, tanto más claro el conjunto.

En la sofística, la meditación se desplaza de la contemplación del mundo a la interpretación del *Dasein*, sus posibilidades de conocer y comportarse moral y políticamente. Verdad y falsedad, justicia e injusticia: la decisión depende de una convicción subjetiva. Y esta interpretación se lleva a cabo aún con los recursos de la filosofía de la naturaleza anterior, la de Heráclito y la de los eléatas. Ya hemos visto el constante influjo que ejerció la idea del ser sobre la concepción del conocimiento mismo. Si la consideramos científicamente, la sofística

1 Véase *supra* la periodización en el § 7, pp. 37 y ss.

no es productiva en sentido positivo, y no hace aún propiamente del ser del *Dasein* el tema de un trabajo de investigación efectivo; se nutre de la filosofía anterior, pero propone a la conciencia cultural de su época un posible campo temático nuevo. Diferencia: conocimiento e interés cultural precientíficos y tematización científica. La ciencia de la sofística pertenece al primer período, pero, por el acento que puso en el *Dasein*, pertenece al segundo; aunque en definitiva no pertenece a ninguno de los dos, solo representa una transición.

Principales representantes de la *antigua* sofística[2]:

Protágoras de Abdera

Gorgias de Leontini (Sicilia)

Hipias de Elis

Pródico de Ceos

Anónimo de Jámblico (un extracto de su obra se encuentra en el *Protréptico* del neoplatónico Jámblico)

Διοσοὶ λόγοι (Διαλέξεις)

Del círculo de la *nueva* sofística: Antifón (Ἀλήθεια).

σοφιστής - el «experimentado y sabio», el «que comprende», cfr. σοφός, σοφία[3]. En un primer momento el término no refiere a una escuela y una dirección filosófica; tampoco tiene una connotación peyorativa. Solo alrededor del 450 a.C. se estrecha su sentido, no debido a una nueva definición teórica, sino porque los peritos y los sabios adquirieron, tanto en la ciencia como en los negocios prácticos y políticos, una importancia especial. El desarrollo de la democracia, después de las guerras médicas, no solo le abrió al individuo nuevos caminos de trabajo cooperativo en la comunidad, sino que también le exigió una formación más alta y más segura. Para esto se necesitaban maestros. Estos maestros fueron los sofistas. Fueron ellos los que divulgaron no solo conocimientos teóricos, sino también prácticos, políticos, históricos, y sobre todo la forma de ejercer una influencia pública eficaz: el discurso. Por eso se recurría a la retórica en las

2 El conjunto íntegro de los materiales acerca de la antigua sofística se encuentran en Diels II, 4ª edic., 73 B y ss.; 6ª edic., 79 y ss.

3 Véase *supra*, § 9, pp. 40 y ss.

asambleas del pueblo, en las deliberaciones, en los tribunales y en los grandes procesos políticos. En relación con la retórica estaba la erística, la técnica de la controversia. Ambas requerían un dominio del λόγος, del διαλέγεσθαι, de la dialéctica. Aquí los sofistas realizaron tareas positivas y un trabajo positivo, no solo para la divulgación de la cultura, sino también para su revitalización, *nuevas cuestiones, crítica.*

Características de su enseñanza filosófica: impartida por dinero, mientras que antes la enseñanza filosófica no era remunerada. Desde el punto de vista de los filósofos, los sofistas aparecían como ávidos comerciantes poseedores de una sabiduría aparente, corriendo detrás de la juventud, jactándose de sí mismos, seductores y pescadores de hombres. Debido a la crítica filosófica de Platón, los aportes positivos de la sofística pasaron a un segundo plano. Aparecieron entonces solo como corruptores de la juventud, de la verdadera educación y de la moralidad. Sofisma: arbitrariamente, con falsos argumentos, refutar y hacer vacilar algo verdadero o demostrar y volver plausible lo falso.

El meditar acerca de la vida y el saber conducirla no se efectúa por medio de oráculos, siguiendo la costumbre, la pasión y el sentimiento pasajero, sino por medio de la *meditación pensante.* Ahora se enseña a no creer y a no imitar más, sino a formarse uno mismo su propia opinión y a empuñarse a sí mismo. Contra el νόμος, la «convención», para la φύσις, el «cambio constante». Instrucción, educación, παιδεύειν. Elocuencia, retórica, tópica: los diversos puntos de vista, τόποι, según los cuales una cosa puede ser concebida y aprehendida. Dialéctica: ver algo desde ángulos diferentes, no absolutizar uno solo. Ὑμεῖς δὲ... Quien miente dice lo que no es; lo que no es no se puede decir; por tanto, nadie puede mentir[4]. La actividad docente misma tomó, pues, rápidamente esta forma: encandilar sirviéndose de hábiles discursos y manipulaciones e imponer determinados puntos de vista y opiniones a los oyentes.

4 Platón, *Eutidemo,* 283c 8 y ss.

§ 28. Protágoras

El principio del *homo-mensura*: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν[5]. ἄνθρωπος en el sentido del individuo singularmente considerado, no la humanidad en contraposición a la animalidad. Racionalidad sustancial, razón consciente de sí en el hombre. Cfr. Platón, *Teeteto*: οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ[6]. Cuando sopla el viento, uno tiene frío, el otro no. Por tanto, no podemos decir que el viento es en sí frío o no frío. πρός τι: lo que en cada caso a cada uno se muestra, eso es lo verdadero, el ente mismo; y todo se muestra a cada uno de diferente manera. Heráclito: pues todo ente, también el *Dasein* singular, en sí y en relación a los otros entes, se encuentra en constante cambio. No solo los objetos del conocimiento cambian constantemente, sino también el conocimiento mismo. El modo de ser del conocimiento es el mismo que el ser del ente a conocer[7]. Fragmento 7: «las líneas sensorialmente perceptibles no son como las del geómetra. Así, pues, nada puede ser percibido como recto o curvo. El círculo no toca la tangente solo en un punto»[8].

La doctrina de la αἴσθησις de Protágoras es tomada positivamente en el *Teeteto* de Platón[9].

Dialéctica[10]. *Retórica.*

Crítica del lenguaje (ὀρθοέπεια)[11]. Clasificación de los géneros del nombre y de las proposiciones: διεῖλέ τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα, εὐχωλήν (ruego), ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν

5 Diels II, 4ª edic., 74 B 1; 6ª edic., 80 B 1: Platón, *Teeteto*, 152a 2-4.

6 152a 6-8.

7 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 35, pág. 279.

8 Cfr. Diels II, 4a edic., 74 B 7; 6a edic., 80 B 7: Aristóteles, Met. Β 2, 997 b 35 y ss.

9 152a y ss.

10 Cfr. Aristóteles, *Met.* Γ 4, 1007b 22 y ss.

11 Cfr. Diels II, 4ª edic., 74 A 26; 6ª edic., 80 A 26: Platón, *Fedro*, 267c 6.

(orden). Según otros hay siete formas[12]. Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διῄρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη[13].

Ilustración: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καί βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου[14].

§ 29. GORGIAS

Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως[15]. Las opiniones sobre el contenido y la intención de este escrito son divergentes. Algunos piensan que se trata solo de un ejemplo de dialéctica y sofística extremas; otros, en cambio, ven aquí reflexiones positivas y serias, que han recibido por cierto un fuerte influjo de la técnica de la argumentación formal. Aristóteles, Πρὸς τὰ Γοργίου[16]: no es fácil aceptar que Aristóteles haya escrito contra un mero charlatán.

El contenido de este escrito en tres tesis[17]: 1. No hay nada. 2. Si hubiera algo, sería incognoscible. 3. Si hubiera algo y fuera cognoscible, el conocimiento de este ente no sería comunicable, ni expresable ni interpretable.

---

12 Diógenes Laercio, *De vitiis*, IX, 53 y 54, en Diels II, 4ª edic., 74 A 1, pág. 220; 6ª edic., 80 A 1, pág. 254.

13 Aristóteles, *Ars Rhetorica*, ed. por A. Roemer, Leipzig, 1914, Γ 5, 1407 b 6 y ss., en Diels II, 4ª edic., 74 A 27; 6ª edic., 80 A 27.

14 Diels II, 4ª edic., 74 B 4; 6ª edic., 80 B 4.

15 Diels II, 4ª edic., 76 B 3; 6ª edic., 82 B 3: de Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 65 y ss.; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 36, pp. 280 y ss.

16 *Opera*, ed. por I. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlín, 1831, Vol. II, 979 a 12 – 980 b 21; F.W.A. Mullach, *Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis*, Berlín, 1845, pp. 62-79; *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenopahne Gorgia libellus*, ed. por H. Diels, en *Abhandlungen der Königlichen Adakemie der Wissenschaften zu Berlin aus den Jahren 1899 und 1900*, Berlin, 1900, Philosophisch-historische Classe, vol. I, pp. 1-40.

17 Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 66.

Se niega el ser del ente, la cognoscibilidad del ser y la comunicabilidad de lo conocido.

Respecto de 1.: Ser. εἰ γὰρ ἔστι (τι) - «si Es (*wenn Ist*)»[18]. Es nada. a) Lo que no es, no es; b) el ente no es; aa) o perpetuo, bb) o devenido, cc) o ambas cosas. c) El ente debe ser o uno o múltiple; no puede ser ninguna de las dos cosas. d) Por lo tanto, ambas cosas no puede ser a la vez.

Respecto de 2.: Lo pensado debería ser; el no-ente no podría ser pensado.

Respecto de 3.: Toda señal es distinta de lo señalado. Las palabras son algo diferente de los colores. El oído no oye nunca colores. ¿Cómo podría ser la misma cosa entendida en dos «sujetos» diferentes?

§ 30. OTROS REPRESENTANTES DE LA SOFÍSTICA

a) Hipias de Elis

Era famoso por sus conocimientos en matemática, astronomía y geometría, y entendía mucho περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν[19]. Divulgación de la cultura griega. En sus intuiciones político-morales fundamentales no era tan extremo como podría parecer por los principios dialécticos y teóricos de los otros sofistas.

b) Pródico de Ceos[20]

Distinción de palabras con sentidos semejantes; problema del significado; expresión[21]. En muchas ocasiones, aunque con dudosa seriedad, Sócrates se reconoce como su discípulo.

18 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. por K. L. Michelet, 2 vol. Hegel, *Werke*, 14 vols., Berlín, 1833, pp. 37 y ss.

19 Platón, *Hipias menor*, 285d 1 y ss.

20 Cfr. Platón, *Protágoras*, 315d 1 y ss.

21 Cfr. Platón, *Eutidemo*, 277e 3 y ss.

Gracias a él nos son conocidas algunas tesis características de la actitud ilustrada de la sofística.

Se adora como *divinidad* lo que al hombre le es *útil*: el sol, la luna, los ríos, los manantiales, el pan, el vino, el agua, el fuego[22]. Precedentes de esta tesis se encuentran en la crítica dirigida por Empédocles y Demócrito a la religión popular.

Es infundado el temor a la muerte, porque la muerte no afecta ni a los vivos ni a los muertos. Los primeros, porque aún viven; los segundos, porque ya no viven. Mientras el viviente vive, la muerte no está presente; cuando ya no vive, no hay ninguna posibilidad de que se encuentre para él presente.

c) El Anónimo de Jámblico[23]

Anacrónica sabiduría ilustrada sin importancia filosófica, característica del proceso de creciente divulgación de las doctrinas de los sofistas.

d) Los Δισσοὶ λόγοι[24]

Tesis, antítesis: ταὐτόν - οὐ ταὐτόν; respecto al ἀγαθόν y al κακόν; la enfermedad es un mal para el enfermo y es un bien para el médico. Relatividad de los puntos de vista.

Enseñabilidad de la virtud: los argumentos que se invocan contra ella no resisten la crítica.

Es evidente que ya de alguna manera se conocía el tipo de preguntas que planteaba Sócrates.

---

22 Cfr. Diels II, 4ª edic., 77 B 5; 6ª edic., 84 B 5: tomado de Cicerón, *De natura deorum*, I, 118; Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, IX, 18.

23 Diels II, 4ª edic., 82; 6ª edic., 89.

24 Diels II, 4ª edic., 83; 6ª edic., 90.

§ 31. SÓCRATES

a) Biografía y estado de las fuentes

Nació alrededor del 470 a.C., hijo del escultor Sofronisco y de la partera Fenaretes. En el 427, las Νεφέλαι de Aristófanes: personalidad conocida en la ciudad. Estuvo tres veces en el campo de batalla; pobre, renunció a toda actividad política.

En el 399 a.C. fue llevado a juicio por Anito, Meleto y Licón. [Acusación:][25] corromper a la juventud; no creer en los dioses de la ciudad y creer en nuevos demonios. Ante el tribunal se negó terminantemente a admitir estas acusaciones y luego a emprender la fuga planeada por sus amigos. En presencia de ellos bebió la cicuta, después de convencerlos de que debía actuar como lo hizo.

La interpretación de Sócrates aún hoy no es acorde ni unívoca. La razón se encuentra en el estado de las fuentes: 1. Jenofonte, *Memorables*[26], *Apología, Banquete*[27]. 2. Platón, *Diálogos*[28]. 3. Algunas indicaciones de Aristóteles. 4. Aristófanes, *Las nubes*[29].

K. Joel[30] se basa en Aristóteles; E. Dühring[31] en Jenofonte; J. Burnet[32] en Platón; H. Maier[33] se propone una conciliación.

---

25 Agregado por el editor alemán.

26 En *Xenophontis opera omnia*, ed. por E.C. Marchant, vol. II, Oxford, 1900 ss.

27 *Ibid.*

28 En *Platonis opera*, ed. por I. Burnet, Oxford, 1899 ss.

29 Νεφέλαι, en *Aristophanes Comoediae*.

30 K. Joel, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 3 vols., Berlín, 1893-1901, vol. I, pp. 203-312.

31 E. Dühring, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, 3ª ed., Leipzig, 1878, pp. 81 y ss.

32 J. Burnet, *Greek Philosophy*, primera parte: *Tales to Plato*, Londres, 1920, pp. 128, 149 y ss; *Platonism*, Berkeley, 1928, pp. 18 y ss.

33 H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen*, 1913; primera parte: *Die Quellen*, pp. 4-156.

b) Importancia de Sócrates para la comprensión del *Dasein* en general

Diferencia[34] entre lo que realmente comprendemos y lo que no comprendemos. El no-saber por oposición a la pretensión de saberlo todo y al atolondramiento del sentido común. La apropiación del *saber genuino* por oposición al discurso iterativo y trivial; el poner en cuestión lo comprensible de suyo y lo más inmediato por oposición a la sutileza artificial. Sin tesis preconcebida, el *saber mismo*: lo que *es*, que es la meta de nuestro conocimiento. El concepto.

Tendencia a la justificación del saber como tal, positivamente. También aquí la orientación parte de lo más inmediato, la actividad artesanal, ποίησις - τέχνη - εἶδος, ἔργον μετὰ λόγου. El *producir* fue en la antigüedad el hilo conductor de la interpretación del mundo, y ahora es el punto de partida para el conocimiento de lo que se encuentra en él. Algo en su fundamento, por qué es y puede ser así, a partir de *lo que* es, del τί; lo que algo, antes de toda actualidad, ha sido ya en su posibilidad, la *esencia*. El τί (εἶδος) es lo descubierto en primer lugar; es aquello de lo que todo otro ente y todo comportamiento respecto de él obtiene su esclarecimiento y su transparencia.

Todo actuar precisa *transparencia* en contraposición al actuar ciegamente. Mirada al *para-quién* y visión del *para-quién (Worumwillen)*. A partir de este se comprende la posibilidad, el *poder ser en cada caso*, la aptitud, la «virtud», ἀρετή. Saber de sí mismo en la respectiva situación, las circunstancias. El poder ser y el comprender son solo como este saber. La virtud es saber, la ἀρετή es φρόνησις.

c) Importancia de Sócrates para la investigación filosófico-científica[35]

Sócrates: buscar siempre el fundamento y la esencia, despertar la comprensión y cultivar el instinto respecto de ellos. No surgen nuevos

34 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 37, pp. 281y ss.

35 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 38, pp. 282 y ss.

contenidos, nuevas regiones o una nueva dirección en la filosofía. Dejó todo como estaba y, sin embargo, lo alteró todo en el fondo: una nueva *posibilidad* y, por tanto, una exigencia radical respecto del saber y de la *fundación del saber*.

El hecho: ningún resultado científico y, sin embargo, una revolución de la ciencia tal que por ella fueron posibles Platón y Aristóteles. Con esta revolución llevada a cabo por Sócrates, ha quedado demostrada definitivamente en la historia del saber y de la investigación la importancia de la definición *metódica*. El método no es una técnica, sino el ver el fundamento de las cosas y la posibilidad de su comprensión y definición.

El *método de Sócrates* según Aristóteles[36]:

1. ἐπακτικὸς λόγος (cfr. 1078 b 28), «conducir», ἐπαγωγή en el λέγειν, el «como-qué» (*als was*) algo es considerado, un primario hacer-ver del τί.

2. ὁρίζεσθαι καθόλου (1078 b 28 y ss.), «definir» lo que así se ha mostrado y determinar en cada caso su constitución y su estructura.

Mayéutica: la frivolidad debe ser puesta en evidencia y los otros ayudados a *dar a luz* la *posibilidad de la comprensión* que se encuentra en su propio interior. La mayéutica se opone a la comunicación de conocimientos.

Antes hubo ya demostración, fundamentación, meditación sobre la actitud del conocimiento, pero ahora se hace explícito el *concepto* como tal y es *captado intelectualmente como* concepto. λόγον διδόναι, indagar y plantear explícitamente el fundamento como fundamento. La aprehensión de la esencia no consiste en la recolección de múltiples propiedades fácilmente hallables, sino en la *aprehensión del a priori*. Variación, modificación; lo que en ellas se mantiene. El aprehender mismo; lo «general», el καθόλου; lo universal ¿es también un ente o no? ¿Es solo un significado, qué quiere decir? λόγος: concepto, significado, sentido. *Ser y sentido*.

Sócrates no era un maestro de ética que desdeñaba la filosofía de la naturaleza, sino que buscaba la *comprensión del saber y del actuar*

36 *Met.* M 4, 1078 b 27 y ss.

del Dasein en general; tanto menos determinadas regiones del conocimiento natural, ni principios éticos con determinado contenido, ni un específico sistema de valores con una determinada jerarquía axiológica. Sócrates pensaba muy radicalmente para que pudiera haberse aferrado a tal contingencia: teórico, práctico, dialéctico, ético, profeta, filósofo, personalidad religiosa. Mucho mejor que si intentáramos reconstruir su imagen, Sócrates se esclarece a partir del trabajo de Platón y Aristóteles, y a partir del cotejo de su problemática filosófica con la filosofía anterior.

SEGUNDA SECCIÓN

LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

1

Biografía, bibliografía y caracterización general de la problemática platónica

§ 32. Biografía, estado de las fuentes y bibliografía

Biografía en datos escuetos: nació en Atenas el 427 a.C. Hijo de Aristón y de Perictione. En su juventud escribió obras de teatro. Tenía habilidad para la política. La filosofía [le habría sido enseñada en sus primeros pasos por][1] Cratilo, discípulo de Heráclito. Hacia el 406 se encontró por primera vez con Sócrates. Primeros diálogos. En el 399, muerte de Sócrates. Hasta el 388, viajes a Megara (socráticos), Egipto, Italia y Sicilia. Matemática y medicina. En el 387, fundación de la Academia. En el 366/65 y en el 361, dos viajes más a Siracusa para llevar a la práctica sus ideas políticas. Murió en el 347 a.C.

Escritos: Apología, 34 diálogos, una serie de cartas, algunos poemas.

Cuestiones platónicas: autenticidad de los diálogos. Determinación de la fecha de su redacción, cronología; problema de contenido: la evolución del pensamiento filosófico de Platón.

Transmisión:

1. Numerosos papiros, de mucha antigüedad, indican solo que el estado del texto, tal como ha llegado hasta nosotros en manuscritos

1 Agregado por el editor alemán.

recientes, se remonta a tiempos muy remotos. Aquí aparecen ya las corrupciones esenciales.

2. Manuscritos medievales.

3. Transmisión indirecta: citas en escolios y comentarios.

Ediciones:

Henricus Stephanus, *Platonis opera quae extant omnia, ex nova Joannis Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata*, Genevae, 1578; se cita según la numeración de página de esta edición: por ej.: *Fedro*, 275d.

Nuevas ediciones completas:

Platonis Dialogi graece et latine, ed. por I. Bekker; 8 vols. en 3 partes, Berlín 1816-1818, con comentarios y escolios (comentario en 2 vols., Berlín, 1823).

Platonis diálogos selectos, ed por G. Stallbaum. A partir del vol. IV, 2: *Platonis opera omnia*, 10 vols., Gotha y Erfurt, 1827-1860.

Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, ed. por C.F. Hermann, 6 vols., Leipzig, 1869 ss.; nueva edición revisada por M. Wohlrab, Leipzig, 1877-1887.

I. Burnet, *Platonis opera*, tomo I-V, Oxford, 1899-1906. La mejor edición crítica.

M. Croiset y otros, Platón, *Oeuvres complètes.* Collection des universités de France, 13 vols., París, 1920 ss.

Cartas:

Die Briefe Platons, ed. por E. Howald, Zürich, 1923.

Traducciones:

Platons Werke [Obras], traducción de F. Schleiermacher, 6 vols. en 3 partes, 3ª edic., Berlín, 1855-1862.

Platons Werke in Einzelausgaben [Obras en ediciones separadas], traducción y notas de O. Apelt, Leipzig, 1911 ss.

Bibliografía:

K. F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie [Historia y Sistema de la Filosofía Platónica]*, Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg, 1839.

W. Windelband, *Platon*, 6ª edic., Stuttgart (Frommans Klassiker der Philosophie), 1920.

H. Raeder, *Platons philosophische Entwiklung [La evolución filosófica de Platón]*, Leipzig, 1905.

C. Ritter, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, 2 vols., München, vol. I, 1910; vol. II, 1923.

P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in der Idealismus [Platón. Su vida, sus escritos, su doctrina]*, Leipzig, 1903, 2ª edic., 1921.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 2 vols., vol. I: *Leben und Werke [Vida y obras]*; vol. II: *Beilagen und Textkritik [Suplementos y críticas]*, Berlín, 1919, 2ª edic., Berlín 1920.

§ 33. CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA PROBLEMÁTICA PLATÓNICA

Doctrina platónica de las ideas[2]: así se denomina su filosofía. Si uno se atiene a la letra, parece, en efecto, que irrumpe algo totalmente nuevo. No se trata, sin embargo, más que de una mera apariencia. Lo nuevo consiste en que la antigua tendencia de la filosofía precedente es comprendida de un modo más radical. Sócrates: pregunta por la esencia, el concepto, el τί ἐστιν, el «qué-es» este o aquel ente. Platón: ¿qué es el ente en general? Pregunta por la *esencia* del ente *como ente en general*, ¡pregunta por el *ser*!

εἶδος, el «aspecto (*Aussehen*)», como-qué (*als was*) algo se muestra en sí mismo. ¿Como-qué se muestra el ente como ente? El indagar acerca de las ideas: preguntar por el ser del ente. Este es el contenido efectivo del problema de las ideas. No hay que tomar la doctrina de las ideas por sí misma, como una opinión filosófica particular, para ponerla luego en relación con la filosofía precedente,

2 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 39, pp. 284 y ss.

sino que se debe plantear la antigua pregunta sobre la base más transparente del cuestionamiento socrático. Solo a partir de esto, a partir del contenido efectivo de la «doctrina de las ideas», el ser del ente, comprender cómo y por qué se llegó al conocido problema de la doctrina de las ideas.

Motivos: la elaboración de la pregunta por el ser del ente es tanto *universal* como *de principio*: se dirige al todo del ente en su ser, y precisamente en esta perspectiva debe ser *conocido*. De aquí resulta que esta tarea deba ser determinada:
1) por el modo como se tiene experiencia del ente en general;
2) por las direcciones del conocimiento teórico del ente; 3) por la comprensión vigente y disponible del ser en general[3].

¿Por qué εἶδος, «aspecto», «forma»?[4]

1) Porque se parte del *aprehender* propio de hombres en los que prevalecen los ojos (*Augenmenschen*); aprehender que ante todo muestra.

2) *Forma*: lo que se mantiene unido no es la suma de las partes incorporadas, sino la ley de la disposición misma. *Antes que (Früher als)*.

3) Lo que configura toda forma singular. Origen del orden. Regulación, y precisamente su *principio, patrón de medida*. Lo *subsistente*, μέθεξις, salud.

4) Así es el universo del ente. El cielo, la esfera, la órbita de los astros. Todo ente tiene una impronta originaria. *Universalidad, determinabilidad.*

5) Esto, lo que permanece *inalterable*. Lo *cognoscible*. La ciencia matemática se aplica al ámbito de la naturaleza, pero no se ha obtenido de ella ni en ella como tal.

6) Eso mismo es *algo*, un τόπος - ὑπερουράνιος[5], *algo trascendente*. Ser del ente.

Las ideas: χωρισμός, ὄντως ὄν. El ser del ente es él mismo un ente, y precisamente el ente propiamente dicho. Así el ente en general es derivado. Relación entre ambos.

3 Véase más adelante el *Sumario*, pág. 123.

4 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 39, pp. 284 y ss.

5 Cfr. *Fedro*, 247c 3.

Platonismo[6]: planteo de la cuestión, teoría y cosmovisión que se orienta en esta oposición fundamental, y la mantiene o busca sobrepasarla.

devenir, cambio	(ser) permanencia
singular	universal
azar	ley
naturaleza	espíritu
temporal	eterno
percepción sensible	conocimiento lógico-conceptual
condicionado	incondicionado

Teoría de los dos mundos, μέθεξις, μεταξύ.

Sumario

Idea: interpretación del ente en relación a su ser. La doctrina de las ideas es una ontología, *eidos*, eidética, «reducción eidética»[7], fenomenología. La expresión «eidética», asumida por la psicología, no tiene nada que ver con la problemática filosófica.

Motivos para sacar a luz los εἴδη en cada caso según los siguientes significados: forma, ley, totalidad ordenada, norma, lo permanente. χωρισμός, μέθεξις. Platonismo.

6 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 39, pp. 284 y ss.

7 Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, Halle-Saale, 1913, pág. 4.

2

Determinación más concreta del problema del ser en Platón

DESPUÉS DE ESTA caracterización general de la problemática platónica, trataremos de entenderla de una manera más precisa. Tres aspectos:

1. Terreno y ámbito de la problemática del ser.
2. Centro del problema de las ideas.
3. El problema fundamental de la ontología.

§ 34. TERRENO Y ÁMBITO DE LA PROBLEMÁTICA DEL SER[1]

a) Aprehensión de los entes y comprensión del ser en la *Politeia*

La pregunta por el ser incluye en sí: 1) la experiencia del ente; 2) el tener-la-vista en el ser.

Respecto a lo primero: hacer la experiencia del ente, pero ¿de qué ente, el ámbito íntegro del ente?

ἐπιστήμη	- la matemática, la medicina:	la naturaleza
ποίησις	-	el mundo del trabajo en su conjunto

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 40, pp. 286 y ss.

πρᾶξις - la acción, la historia
πόλις - lo concreto y el estado

En todas partes hay «ideas» en el ente, es decir, en la medida en que tenemos en general *experiencia* del ente como ente, y no nos entregamos de una manera ciega al ente, ya hay comprensión del ser. No es casualidad, pues, que se encuentren en la *Politeia* reflexiones como aquella en la que se hace una clasificación del ente y de los modos posibles de aprehenderlo[2].

πολλὰ καλά, πολλὰ ἕκαστα. αὐτὸ καλόν, «lo bello mismo como tal»; κατ᾽ἰδέαν μίαν; ὃ ἔστιν, «lo que es»; ἕκαστον, «el individuo singularmente considerado en cada caso», esto.

ὁρᾶσθαι	νοεῖσθαι
visto con los ojos	percibido, aprehendido en el comprender
ἀκοή, αἴσθησις en general	
αἰσθητά	
αἴσθησις - αἰσθητά	
τρίτον en la ὄψις (507e 1 y ss.)	καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (508d 5)
φῶς (507e 4)	lo que ilumina el estar descubierto y el ser
ἥλιος (cfr. 508a 7)	lo que esclarece por medio de la *comprensión del ser*
ὄψις - ἡλιοειδέστατον (508b 3)	
αἴτιος ὄψεως (cfr. 508b 9)	ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (cfr. 508e 2 s.)
τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον (508b 2 s.)	ἀλήθειαν παρέχει (509a 7)

2 *República*, VI, 507b y ss.; véanse los Apuntes de Mörchen, n° 40, pp. 286 y ss.

ἀνάλογον ἑαυτῷ (508b 13) ἀλήθεια, ἐπιστήμη (cfr. 508 e 3 s.), ἀγαθοειδῆ (509a 3)

ὁρατόν (509d 4)[3] νοητόν (509d 4)

«Corte»: τομή (cfr. 510b 2), τμήματα (509d 7)

1) εἰκόνες
(509e 1) - «imágenes», νοητόν [...] εἶδος (511a 3)
en las que el ente se presenta.
σκιάς, φαντάσματα (510a 1)
Las «imágenes engañosas»,
los reflejos en el agua,
y en las superficies de los
cuerpos compactos, lisos, brillantes.
2) ᾧ τοῦτο ἔοικεν (510a 5), estas
cosas mismas, τά τε περὶ ἡμᾶς ζῷα (510a 5),
φυτευτόν (510a 6),
σκευαστὸν ὅλον (510a 6), el «útil».
μιμηθέντα εἶδος ὁρώμενον
(cfr. 510b 4) (cfr. 510d 5)
lo «reproducido»,
ahora es también εἰκόνες, también «imagen».
τέτταρα [...]παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (511d 7)[4]
ἥλιος ἀγαθόν
δόξα νόησις
1) εἰκασία (cfr. 511e 2) 1) διάνοια (cfr. 511d 8)
(«apariencia»)

ὑποθέσεσι χρῆσθαι,
οὐκ ἐπ' ἀρχήν
ἰοῦσα (cfr. 511a 3-5),
como εἰκόσι
χρωμένη (cfr. 511a 6), lo que
aun por sí mismo
es reproducido como copia.

3 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 40, pp. 286 y ss.

4 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 40, pp. 286 y ss.

2) πίστις (cfr. 511e 1)

2) νόησις (cfr. 511d 8), λόγος (511b 4) οὐκ ἀρχὰς [...] ὑποθέσεις (511b 5), «no comienzo como fundamento», sino solo como punto de partida. ἀνυπόθετον (cfr. 511b 6), τοῦ παντὸς ἀρχή (cfr. 511b 7).

Nueva articulación de los modos de aprehensión, en base a una nueva división del ente. Aprehender el ente para descubrirlo en su ser. Diversos modos de la descubribilidad (*Endecktbarkeit*), del estado-de-descubierto (*Endecktheit*), de la verdad. Pero no simplemente diversas formas de verdad, sino una gradación de ellas. Verdades diversas, diversidad en cada caso según el modo de ser del comportamiento descubridor (*entdeckend*), del *Dasein* mismo. Aprehensión en la αἴσθησις, cfr. la luz, la claridad en general. En cada caso según la iluminación que pueda obtenerse, según el tipo y la fuente de luz posible, hay diversas posibilidades de acceso al ente mismo. Diversidad de la fuente de luz según el modo de ser del *Dasein*: diversidad de la comprensión del ser.

Platón suele presentar mediante alegorías problemas fundamentales que él por cierto comprende, pero que no domina completamente.

b) La alegoría de la caverna: grados y relatividad de la verdad[5]

La caverna[6]: la imagen de nuestro ser en el mundo circundante espacial. Luz de la caverna. En el exterior de la caverna: el sol y el ente iluminado por él; ente al que el sol, que es el ser propiamente dicho, condiciona y favorece en su crecimiento: imagen del mundo

5 *República*, VII, 514a y ss. Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 41, pp. 290 y ss.

6 En el manuscrito esta hoja añadida lleva el título: «Alegoría de la caverna». [Nota del editor alemán]

de las ideas, en el que el sol representa la *idea más alta*. Lo que en la alegoría representa lo más alto, el mundo de las ideas, fuera de la alegoría es, en realidad, el mundo circundante espacial, que en la alegoría es simbolizado por la caverna. El mundo circundante espacial, iluminado por el sol, tiene una doble función: 1) como símbolo: lo más alto; 2) como mundo real: lo más bajo.

Como ente[7], lo que en cada caso se muestra en primer lugar. Es *asumido* y *aceptado* como ente. δόξα, δέχεσθαι (sin examen). En la medida en que un *Dasein* es, hay siempre una ἕδρα (cfr. 517b 2), un «asiento» y un lugar y, por tanto, un entorno (*Umgebung*). Por poco accesible que este sea, con el *Dasein* ya está descubierto un mundo circundante. Es menester una luz, una iluminación para que algo al menos pueda ser visto, y no haya solo sombras en la media oscuridad de la caverna; en otros términos, para que pueda darse una experiencia del ente, es menester siempre ya un esclarecimiento del ser. Comprensión del ser. La luz debe alumbrar, aun cuando no sea necesario que la luz misma sea ya vista o que se sepa algo de ella. Los prisioneros encadenados no saben nada de la luz ni pueden nunca saber nada. La luz está ahí, el *Dasein* vive en la comprensión del ser sin saberlo[8].

El primer grado de la verdad:

a) La predonación (*Vorgegebenheit*) de un mundo en general, el asiento.
b) Comprensión del ser, implícita. El ser no es visto ni entendido.
c) Un determinado modo del «dejar venir al encuentro» (εἰκασία).
d) διαλέγεσθαι, «discutir a fondo punto por punto», hablar de algo, del ente.
e) El *Dasein*, a quien el mundo le ha sido ya dado de antemano, y a la vez revelado.

Junto con esto el *Dasein* también es descubierto a sí mismo. Pero, conforme a los grados del estar descubierto, el *Dasein* no se ve a sí

7 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 41, pp. 290 y ss.

8 Véanse los Suplementos, nº 2, pág. 226.

mismo más que a partir de *aquello con lo que* se encuentra, y del modo como le viene al encuentro; se ve a sí mismo a partir del mundo. Los prisioneros encadenados se ven a sí mismos solo como sombras.

¿Cómo se efectúa ahora el paso a un grado más elevado de la verdad? (¿En qué consiste lo esencial de la diferencia de verdad?). No se efectúa porque se hubiera adquirido más conocimientos a partir de los anteriores, porque se hubiera descubierto una más amplia variedad de entes, puesto que el modo de ser del *Dasein* le permite ver siempre solo sombras.

El *Dasein* encadenado debe ser *liberado*, para poder ver en la luz, es decir, para poder saber algo de la luz misma. Pero esto significa que la *comprensión del ser* debe *explicitarse* y *modificarse*. Mientras esto no suceda, es decir, mientras el que ha sido liberado no pueda ver en la luz misma, también será incapaz de ver al ente mismo directamente iluminado. Por el contrario, conforme a la comprensión del ser (opaca, sin luz) que proviene de grados anteriores y aún predominante, al ente con el que ahora se encuentra, a las cosas mismas –precisamente porque no son opacas–, las tendrá por no-entes. Es menester ante todo una habituación a la luz, es decir, la formación del nuevo grado de verdad exige en primer lugar una familiaridad con la nueva comprensión del ser. Partiendo de ella es posible distinguir las cosas mismas de sus sombras y apariencia. Únicamente a partir de una más alta comprensión del ser, lo que antes era tenido solo por ente es concebible en su ser. Esto quiere decir que se necesita la más alta comprensión del ser, o sea, saber qué quiere decir propiamente ser, para poder abarcar con la vista y comprender todo el ente y sus modos de ser.

La transición a los grados siguientes se efectúa, pues, de este modo: no se trata de una ampliación de los conocimientos que tienen que ver con un ámbito de experiencia ya dada; se trata primariamente de que esos conocimientos salgan a luz cada vez más; es decir que la creciente *elaboración de la comprensión del ser* abre la mirada para el ente y para sus diferencias de ser. Lo que se *invierte* completamente es la entera *posición fundamental* que en cada caso tiene el *Dasein* mismo respecto a lo que en cada grado toma por ente propiamente dicho, y no la acumulación de nuevos conocimientos. La verdad se funda, pues, en el respectivo modo de ser del *Dasein*, según se encuentre encerrado en la caverna o no, si el ser

es determinado a partir del ente inmediatamente dado, o a partir de un concepto universal del ser, que no está ligado a ninguna región particular[9].

Comprensión del ser: poder ver la luz, el ente iluminado como ente. No es un azar el que Platón hable en una alegoría, porque la comprensión del ser debe primero ser aclarada justamente mediante el problema de las ideas. Sabemos lo que, de un modo implícito y no desarrollado en el plano del concepto, significa ser para los griegos: *perpetua permanencia.*

Hay sombras hasta que las cosas son transportadas ante la luz que se encuentra detrás de los prisioneros encadenados. Las sombras son pura y simplemente efímeras e inestables, mientras que las cosas –aún cuando no son transportadas– *permanecen*; y permaneciendo son aprehendibles, siempre que yo vea la luz misma, es decir, aprehenda las cosas desde esta iluminación directa como ya no opacas.

Las cosas en la luz tienen una permanencia (subsistencia) completamente distinta de la que tienen las sombras y, sin embargo, también ellas son cambiantes, sus formas sufren deformaciones y la misma forma se multiplica de diversas maneras. La siguiente y más penetrante comprensión del ser, la mirada a lo *inmutable*, la comprensión del αὐτὸ τὸ τρίγωνον revela las cosas mismas como «imágenes». La ascensión al conocimiento matemático-geométrico alcanza algo subsistente en el sentido propiamente dicho y vuelve visible en su inconsistencia la subsistencia de las cosas respecto a sus sombras. Pero este conocimiento mismo tiene aún necesidad de figuras que tienen el carácter de la imagen, esto es, de una representación sensible. No se trata aún del puro ser en sí mismo; este es dado solamente con las ἰδέαι como tales, y con la ἰδέα suprema: ἡ ἀγαθοῦ ἰδέα[10].

Esta última es determinada así:

1) ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία (fin y acabamiento) καὶ μόγις ὁρᾶσθαι[11],

9 Véanse los Suplementos, n°3, pág. 226.

10 Cfr. *Metaphysische Anfangsgünde der Logik im Ausgang von Leibniz*, curso marburgués del semestre de verano de 1928, en *Gesamtausgabe*, XXVI, ed. por K. Held, Frankfurt a. M., 1978, pág. 237.

11 Cfr. *República*, VII, 517b 8 y ss.

2) πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517c 2),
3) ἔν τε [τῷ] ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα (517c 3),
4) ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη (517c 3 y ss.),
5) ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (cfr. 511b 7),
6) ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509b 9).

Respecto de 1): «Lo que se encuentra al final en el campo de lo comprensible», aquello con lo que finalmente se encuentra el comprender, y en lo que halla su *acabamiento*, su término y su conclusión. Para los griegos πέρας, «límite», determinabilidad.

Respecto de 2): «La causa-originaria de todo lo justo y bello», determinabilidad fundamental de todo *orden*-τάξις, «conjuntamente» (*Zu-sammen*), «coexistente», su principio.

Respecto de 3): La idea del bien «produce» también, «en la región de lo visible, la luz y lo que la gobierna» (el sol). Aquí el bien es la *fuerza eficiente* y la fuente de toda luz. También lo que es observado en la luz solar, y es visible a los ojos, incluso este ente es aprehendible como ente en su ser solo por la comprensión del ser.

Respecto de 4): «En el campo de lo comprensible, la comprensión del ser también es la que manda», determina todo, *hace posible* y «permite la verdad, *el estado de descubierto* y *la comprensión*».

Respecto de 5): «El fundamento y el origen de todo», ente y ser.

Respecto de 6): Este fundamento «se encuentra más allá del ente y del ser». La pregunta por el ser se trasciende ella misma.

La comprensión del ser[12] surge originariamente en la visión de esta idea. Aquí está la *verdad fundamental* misma, que hace posible todas las verdades. (Posteriormente su comprensión será de nuevo puramente óntica; Edad Media; espíritu absoluto).

El ser se encuentra más allá de todo ente. Más tarde Platón vio con más profundidad esta diferencia, aunque no la haya llevado

12 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 42, pp. 292 y ss.

hasta el fin[13]. Aquí la cuestión se orienta en esta dirección: no se trata de preguntarle al ente en qué consiste y cómo se origina, sino qué significa «ser», a qué aludimos en general con la palabra «ser». Esto permanece aún oscuro. La pregunta por el ser se trasciende a sí misma. *¡El problema ontológico toma un giro inesperado!* Se convierte en *metontológico*; θεολογική; el ente en su conjunto. ἰδέα ἀγαθοῦ: lo que, respecto de todo ente, es absolutamente preeminente (*das Vorzuziehende*), *lo pre-eminentísimo* (*das Vor-züglichste*). El ser en general, y 'lo preeminente'. ¡Lo que es aún *más allá* del ente y pertenece a la *trascendencia* del ser, lo que determina esencialmente la idea del ser! ¡La *posibilidad más originaria*! *Lo que hace posible* originariamente todo.

§ 35. Indicación del centro del problema de las Ideas[14]

νόησις - λόγος; ἰδέα - εἴδη - ἀγαθόν. Comprensión del ser - ψυχή - ἀνάμνησις. πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα[15] - «Toda alma humana, por naturaleza, ya ha visto al ente». El *alma* constituye el *Dasein* del hombre: el *Dasein* es ya de antemano de tal modo que comprende el ser. En términos platónicos: el ente propiamente dicho le está descubierto al alma: ἀγαθόν.

Sobre la ἀνάμνησις: νοῦς - λόγος, ἐπιστήμη.

Teeteto[16]: muchos temas al mismo tiempo: 1) Idea de la ciencia. En segundo plano: lo cognoscible en general. 2) Presentación concreta del tratamiento dialógico de un problema. 3) Retoma la anterior posición de Platón e introduce la siguiente: la elaboración del problema fundamental y de su metódica. Dialéctica.

Sobre la ψυχή: la *comprensión del ser* en el ser del *Dasein*. Actuar, hacer, obras. Ser. Conciencia y ser; yo; sujeto; *Dasein*.

---

13 *Sofista*, 242c y ss.

14 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 43, pp. 293 y ss.

15 *Fedro*, 249e 4 y ss.

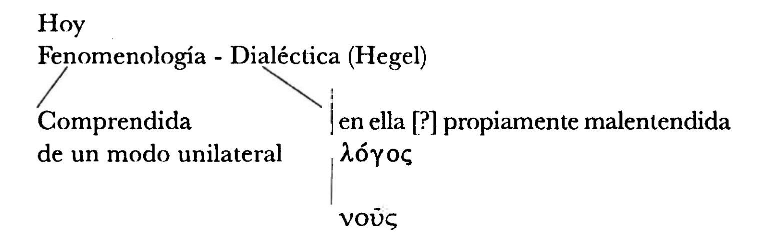
16 Véase más abajo, cap. III, pp. 135 y ss.

§ 36. SOBRE EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA ONTOLOGÍA Y LA DIALÉCTICA

Las ideas[17]: lo Uno, lo subsistente por oposición a lo múltiple y mutable. Pero hay también una multiplicidad de ideas. τί - ἕκαστον. Diferencias, alteridad, alteración, cambio, movimiento. La unidad misma es diferente de la multiplicidad y diferente también de la alteridad. Unidad y conexión de las ideas mismas, συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν. Aquí se encuentra el ámbito del λόγος, del originario διαλέγεσθαι. Se trata de conducir a él y a través de él pasando por el ser mismo y sus estructuras. προσχρώμενος [...] εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη[18].

Sofista, Parménides, Filebo, Político; preparado el *Teeteto.*

Concepto de la dialéctica: ciencia del ser y de la conexión de las estructuras del ser. σύνθεσις - διαίρεσις.



Lógica – ontología

La teología dialéctica no tiene absolutamente nada que ver con ella, cuanto más negativamente[19].

17 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 44, pp. 294 y ss.

18 *República*, 511c 1 y ss.

19 Las anotaciones que faltan en esta página manuscrita son ilegibles. [Nota del editor alemán]

3

Interpretación del diálogo *Teeteto*[1]: la conexión entre la pregunta por la idea de ciencia y la pregunta por el ser

Contenido y articulación (142a y ss.)[2]

Diálogo entre Euclides y Terpsión como *prólogo* del diálogo propiamente dicho: capítulo 1, hasta 143c. Diálogo entre Sócrates, Teodoro y Teeteto. Introducción: capítulos 2-7, hasta 151d. Fijación del tema: τί ἐστιν ἐπιστήμη (cfr. 146c 3), hay que establecer si la ἐπιστήμη es σοφία, si «saber es comprender», y qué es el saber mismo.

I[a] Definición: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη, cap. 8-30 (151d-187b).

1) Esclarecimiento de la definición a través de las tesis de Protágoras y de Heráclito, capítulos 8-15, hasta 161b.

2) Refutación de las objeciones contra la tesis de Protágoras y nueva aclaración de su sentido, capítulos 16-21 (161b-169d).

3) Limitación de la validez de la tesis de Protágoras a la percepción instantánea, capítulos 22-26 (169d-179d).

4) Refutación fundamental y definitiva de la doctrina de Protágoras acerca del saber mediante el examen de sus presupuestos heraclíteos, capítulos 27-29, hasta 184.

---

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 45, pp. 295 y ss.

2 Cfr. H. Bonitz, *Platonische Studien*, 3ª edic., Berlín, 1886, pp. 47 y ss.

5) Refutación de la tesis de Teeteto: αἴσθησις = ἐπιστήμη, capítulos 29-30 (184a-187b).

IIª Definición: ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη, capítulos 31-38 (187b-201d).

1) τὸ δοξάζειν ψευδῆ: capítulos 31-37 (aclaración de la esencia).

a) Distinción entre estas dos posibilidades: saber y no saber.
b) Distinción entre la percepción instantánea y la memoria.
c) Distinción entre la inactiva posesión del saber y su auténtica aplicación.

2) Examen de la segunda definición, capítulo 38.

IIIª Definición: ἡ δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, capítulos 39-43 (201e-210b).

1) Caracterización general de la tesis. Interpretación y denominación

2) Clarificación del fenómeno del λόγος.

¡Resultado – negativo!

§ 37. PRÓLOGO E INTRODUCCIÓN. DETERMINACIÓN DEL TEMA: ¿QUÉ ES EL SABER?

a) Prólogo: diálogo entre Euclides y Terpsión (142a-143c)

En Megara se encuentran Euclides, que viene del puerto, y Terpsión. Euclides le cuenta que se encontró con Teeteto en la caravana que transportaba los heridos de Corinto a Atenas. La conversación se centra en Teeteto. Euclides recuerda lo que Sócrates había dicho de él, recuerda que Sócrates le había relatado una discusión que tuvo con Teeteto. Siguiendo las indicaciones de Sócrates, Euclides puso este diálogo por escrito y ahora quiere leérselo a Terpsión; al escribirlo le dio la forma de una conversación directa, tal como se desarrolló la discusión misma. En el diálogo que tuvo

lugar entonces con Sócrates, y que ahora se va a leer, intervinieron Sócrates, Θεόδωρος ὁ γεωμέτρης (cfr. 143b 8) de Cirene al norte de África, amigo de Sócrates y de Protágoras, y Teeteto. En realidad, en el debate solo toman parte Sócrates y Teeteto, que aparece también en el *Sofista*. Teodoro aparece también en el *Político*[3].

b) Introducción del diálogo propiamente dicho (143d-151d)

143d 8 y ss. – e 1: Sócrates a Teodoro: «No pocos, y con razón, buscan tu amistad». Sócrates busca jóvenes que ofrezcan aptitudes para destacarse. Teodoro le nombra a Teeteto, que sale del gimnasio con algunos amigos en el momento mismo en que Teodoro lo está describiendo. Por su nariz chata y sus ojos saltones, se parece a Sócrates. Este quiere entonces conocerlo para ver por el aspecto de Teeteto cómo es su propio rostro. Teodoro lo llama y le pide que se acerque a Sócrates. 145b 6 y ss.: «ha llegado el momento de que te presentes a ti mismo y de que yo te examine como conviene». 145c 7: «dime: ¿aprendes con...» μικρὸν δέ τι ἀπορῶ (145d 6), «algo pequeño me deja perplejo». Aprender consiste en volverse más sabio en lo que se aprende, ser simplemente erudito en conocimientos. En esto no hay discusión. Por el contrario, hay inquietud respecto al *saber*, al *comprender* mismo, a su verdad: ¿qué comportamiento descubre al ente como ente, qué comportamiento conduce al ser?

Teeteto comienza a entender el método y aporta él mismo un ejemplo tomado de la teoría de los números, pero sin atreverse a responder, sin embargo, a la pregunta de Sócrates. Teeteto le confiesa haber oído hablar mucho de su modo de preguntar e indagar acerca del εἶδος ἕν (cfr. 148d 6), pero sin poder comprenderlo del todo. Tampoco le satisfacen las respuestas de los otros. 148e -151d: Sócrates lo anima y aprovecha la ocasión para hacer una detallada exposición de su método. Sin temor a equivocarnos podemos decir

3 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 46, pp. 296 y ss.

que aquí Platón ofrece una vez más una caracterización a grandes rasgos del método socrático con vistas a confrontarlo a continuación con su propio método.

Sumario[4]

Intento de definición, abandonado. Corrección por parte de Sócrates. Nuevo punto de partida: la geometría; los nuevos caminos de Teeteto [?]. Admisión del no-saber. Sócrates sobre el embarazo, los dolores de parto y la *mayéutica*.

Aceptación del tema y de la cuestión[5].

§ 38. EXPOSICIÓN GENERAL DEL SIGNIFICADO DEL PLANTEO DEL *TEETETO* EN EL CONTEXTO DE LA PROBLEMÁTICA PLATÓNICA DEL SER

Antes de llevar a cabo, a partir de la discusión temática del *Teeteto*, la caracterización del problema fundamental y central de la filosofía platónica, la ψυχή y la dialéctica, es menester recordar una vez más los puntos principales del problema.

En el *Teeteto* se trata de αἴσθησις, δόξα, λόγος, ἐπιστήμη, modalidades de aprehensión, modos del conocer en sentido óntico, «proposiciones» sobre el ente conocido y, por tanto, no sobre el ser y el ente. Considerado superficialmente, este diálogo, incluido en la «teoría del conocimiento», cae fuera del tema que ha sido puesto a la base de todo el curso y de la presentación de la filosofía platónica: la pregunta por el ser del ente mismo y no por la aprehensión del ser y del ente. Pero hay que prestar atención a esto: como la αἴσθησις está referida al devenir, la δόξα, a su vez, se refiere más precisamente al ser que puede también *no* ser, es decir, al no-ente. El hecho que la

4 Agregado por el editor alemán.

5 Véase más adelante § 38.

αἴσθησις y la δόξα lleguen a ser un problema significa que Platón se pone en camino para enfrentar positivamente la cuestión del devenir, del cambio y del no ser[6]. Para el nivel de la problemática entonces alcanzado era muy difícil obtener un acceso directo al no-ente (devenir), dejando de lado la cuestión de saber si esto es en principio posible. Pues el «no», la negación, [depende][7] siempre del modo de aprehensión. Quizás no pueda plantearse la pregunta por el ser sin tomar en consideración el modo de acceso al ente, y en definitiva la pregunta explícita por el saber no es más que una formulación más profunda del problema dirigido a la determinación del ser. El saber es saber *de*, es el ***haber descubierto al ente***, el tenerlo y preservarlo como descubierto. El "saber de" está *profundamente* referido al ente y, según la convicción griega, aquí es accesible el ente en general. *Sofista*: μὴ ὄν.

Detrás de los problemas de la αἴσθησις y de la δόξα se oculta el problema del μὴ ὄν y de la κίνησις. Pero esto significa algo más: hasta ahora Platón se orientaba esencialmente al mundo práctico de la acción y del trabajo manual. Ahora la mirada se dirige al ente del mundo en el sentido de naturaleza. No es casual que los que toman parte en el diálogo, Teodoro y Teeteto, sean matemáticos, astrónomos y maestros de armonía.

No hay una teoría del conocimiento en el *Teeteto*; más bien su mira se dirige: 1) al no-ser y al devenir, y junto con esta cuestión se discute también el conocimiento; 2) a una dilucidación fundamental del problema del ser; 3) a un giro de esta problemática misma.

αἴσθησις, δόξα, λόγος: problema. Recordar la *República*: δόξα–νόησις. El *nuevo punto de partida* de la problemática en su conjunto concierne a la cuestión de la idea y del ser. La *idea del bien*: aquello a partir de lo cual es comprensible todo aquello a lo que tienden los diversos comportamientos; el *«en vista de»* (*umwillen*) algo, *«para qué»* (*wozu*) algo está destinado y es apropiado. Con el *Teeteto* se inicia en cierto sentido la separación del problema del ser de la idea

6 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 47, pág. 297.

7 Agregado por el editor alemán.

del bien. Con razón Stenzel[8] ha considerado este hecho como criterio de separación de la filosofía platónica de la filosofía de Sócrates y de su orientación fundamental específicamente ética. Dos períodos: la *República* representa la conclusión del primero (véase *supra*[9]); y el *Teeteto*, el nuevo punto de partida.

La separación del problema del ser de la idea del bien es un hecho. Pero siguen en pie dos problemas propios de la cosa misma: 1) ¿por qué el ser pudo ser comprendido a partir del ἀγαθόν?, 2) ¿por qué más tarde, en Aristóteles y, después de él, el ἀγαθόν es entendido como una determinación fundamental del ser, *omne ens est bonum*? Respecto a esto entonces deberemos preguntar:

1°. ¿Es solo un episodio la orientación del problema de las ideas por la idea del bien, o en el contenido problemático de la pregunta por el ser se encuentran motivos objetivos, que conducirían al ἀγαθόν?

2°. ¿Se puede responder a esta pregunta basándose en el último período de Platón? En otros términos, ¿lo que era significado con la idea del ἀγαθόν no se mantiene en el segundo período en la elaboración de la auténtica dialéctica y en la concepción de la ψυχή? ¿No vuelve a aparecer nuevamente al final la función del ἀγαθόν?

Sumario. ¿Qué relación guarda la doctrina de la idea del bien con la tarea de la dialéctica? ¿En qué medida se ha obtenido en ambas una nueva formulación de la pregunta por el ser? ¿Qué significado tiene el trabajo filosófico de Platón con respecto al problema fundamental de la filosofía científica, la pregunta por el ser en general? ¿Qué se puede aprender de él positiva y negativamente? Responderemos estas preguntas a continuación[10].

8 J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. Mit einem Anhang: Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges*, Breslau, 1917, pp. 38 y ss.

9 Véase *supra*, § 34 b, pp. 132 y ss.

10 Véanse los Suplementos, n°4, pág. 226.

Iª DEFINICIÓN: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη (CAP. 8-30)

§ 39. SABER ES PERCIBIR: ESCLARECIMIENTO DE ESTA TESIS A TRAVÉS DE LA AFIRMACIÓN DE PROTÁGORAS Y DE HERÁCLITO (CAP 8-15, 151d-161b)

Después de lo que se acaba de decir, no se puede esperar en este parágrafo una exposición de teoría del conocimiento, ni menos aún un estudio psicológico. Lo que sigue trata más bien del ser[11] y del devenir; ser = permanencia, permanencia y devenir; en esto consiste propiamente el ser. Se vuelve a la antigua oposición entre Parménides y Heráclito, pero ahora a otro nivel, aunque no superada. Constituyen, sin embargo, problemas centrales, un preguntar positivo y genuino. Antes Platón había atribuido el movimiento, el cambio, la κίνησις al μὴ ὄν. Ahora, en cambio, hay un peculiar acento de la κίνησις misma.

El saber se relaciona con el ente en el modo de la *percepción*. φαίνεται (151e 2), «algo se muestra»; lo que se muestra es el ente. Aprehensión del ente: dejar-que-se-muestre (*sich zeigen-lassen*) en el modo de la percepción. Pero lo mismo se muestra diferentemente a cada uno. Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί (152c 5), una constatación esencial. En el sentido de la percepción se encuentra ya implícitamente la alusión al aprehender el ente en sí mismo, incluso en la percepción ilusoria y en la alucinación.

Esclarecimiento; fundamentos de la tesis: doble consideración: la percepción – lo percibido, modo de ser del *Dasein*. El percibir – lo percibido: entendido como un proceso que se da entre cosas que están presentes: esquema de la explicación propio de las ciencias de la naturaleza; y estado de hecho *fenomenológico*; este último es el que tiene primacía.

Lo Uno (lo mismo) en sí mismo, respecto de sí mismo, no es. Las determinaciones «algo» y «constituido de tal modo» no pueden

11 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 48, pp. 297 y ss.

atribuirse a una cosa, puesto que esta siempre solo *deviene* (152d, cfr. 157b). Contra Parménides. Lo que «es» se mueve. Si, por consiguiente, el conocimiento *es*, es decir, si, de acuerdo con la tesis, es «percepción», entonces el conocimiento también debe ser en razón del movimiento y como movimiento. Además continúa siempre firme el principio: ninguna cosa puede ser en sí misma *una*. La κίνησις tiene prioridad, τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν [...] κίνησις παρέχει (153a 6 y ss.), «el movimiento presenta el aspecto del ser del ente», el reposo, por el contrario, el del no-ser. Lo que vive y se mueve «es». La κίνησις como εἶναι es ἀγαθόν. ἥλιος, περιφορά (cfr. 153d 1 y ss.), el sol con su bóveda celeste es ahora precisamente, como lo movido y lo que mueve, el fundamento del ente.

En este contexto ontológico: si «un color blanco», χρῶμα λευκόν (153d 9), es lo percibido –según la tesis, es un ente–, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν – ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὄμμασι μηδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξῃς (153d 9 y ss.), porque entonces sería ya de alguna manera, y no debería antes llegar a ser; pero deviene, y deviene *percepción* – προσβάλλον, προσβαλλόμενον, προσήκουσα φορά, μεταξὺ γεγονός, ἑκάστῳ ἴδιον (cfr. 153e 7-154a 2). No es seguro que lo percibido sea para los otros lo mismo, y que incluso sea diferente para uno mismo en tiempos diferentes. Si el προσβαλλόμενον, aquello con lo que nos encontramos, fuera él mismo caliente, blanco, no se mostraría a los otros de manera diferente, αὐτό γε μηδὲν μεταβάλλον (154b 3). Si en cambio (el λευκόν) fuera lo que da la medida y viene al contacto, no sería diferente por el hecho que otro προσελθόν (cfr. 154b 5) «se le acerque», sin que él mismo sufra algún cambio. Así, pues, para que la percepción sea posible, es decir, para que lo percibido sea un *ente*, es decir, algo susceptible de *mostrarse a alguien* (154b), es necesario que haya *cambio*. La percepción es remitida, pues, al problema de la κίνησις.

Teeteto no ve bien el nuevo paso que se ha dado en el análisis de los presupuestos de la αἴσθησις. Sócrates se lo explica por medio de un παράδειγμα, el de los ἀστράγαλοι (cfr. 154c 1 y ss.). Supongamos seis dados. Si pones otros cuatro al lado, resulta que el seis es mayor, es una vez y media mayor; pero si pones doce, resulta

que el seis es menor, es la mitad menor. El seis es a la vez mayor *y* menor: una vez y media y la mitad. ¿Puede algo llegar a ser mayor sin aumento? ¿Puede algo llegar a ser de otra manera de la que es sin cambio? ¡*No*! Pero con referencia a la pregunta anterior: ¿puede algo mostrarse de otra manera sin haber aumentado? *Sí*, puesto que la misma cosa es diferente, de otra manera, para cada uno[12]. ¿Cómo pueden conciliarse ambas afirmaciones? ¿Qué principios hay que mantener y qué se manifiesta en las relaciones entre los dados? 1. Nunca algo puede llegar a ser mayor o menor, ni en extensión ni en número, mientras permanece idéntico a sí mismo. 2. Aquello a lo que nada se le ha agregado ni quitado, no ha aumentado ni disminuido en nada, y es siempre el mismo. 3. No es posible que lo que no era antes lo que luego es, logre serlo sin devenir o ser el resultado de un devenir. Pero si tomamos el ejemplo de los dados, aparece lo contrario: 1. ¡El seis permanece idéntico a sí mismo! 2. No se le agrega nada y, sin embargo, no es siempre el mismo. 3. Antes era mayor y luego menor.

Otro παράδειγμα: «yo, que ahora soy más alto que tú, más adelante, cuando tú hayas crecido, seré más bajo. Seré luego lo que no era antes sin haber sido afectado en nada por el devenir». Teeteto: «no salgo de mi asombro por estas cosas, y al planteármelas siento vértigo». μάλα γὰρ φιλοσόφου (155c 8 y ss.), esta es «la actitud propia del filósofo», el asombrarse. Hay que tratar de aclarar lo que se encuentra en el fondo de estas tesis, sacar a luz τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην (155d 10).

Relacionalidad[13] y relatividad como problema *ontológico*. El ser relativo de algo a algo, relación entre. El problema de la *relación* en general. Relación y ser, ser y alteridad, no-ser-así (*Nichtsosein*).

Platón trata el problema de un modo más preciso aún. Los principios. Examen a fondo de estos φάσματα ἐν ἡμῖν (155a 2). Yo me hago más pequeño porque tú has crecido. Yo sufro una alteración, permaneciendo a la vez el mismo, porque tú cambias. Soy posteriormente lo que no era antes, pero sin haberlo llegado a ser.

---

12 Véanse los Suplementos, n°5, pág. 227.

13 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 49, pág. 299 y ss.

«Devenir» por medio de una comparación, «devenir» por medio de un cambio, «ser» en relación a. Mantener [?] la referencia intencional, por medio del cambio real.

Alteridad, otro que, otro que algo, otro respecto del hacia qué. Tener la vista en algo por lo que una cosa permanece la misma. Grande – pequeño, más – menos: esencialmente *relativos*. Nada «es» en sí mismo, todo deviene. El ente es solo en el devenir ([?][14]) del *proceso* de percepción. Pero el hombre sensible (*Sinnesmensch*) precisamente es *no ente*.

El principio de Protágoras: τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν (156a 5). δύο εἴδη κινήσεως (cfr. 156a 5 y ss.): ποιεῖν, «actuar», πάσχειν (156a 7), «sufrir». Percibir y percibido: de la interacción de ambos surge siempre una percepción. La percepción, movimiento, κίνησις, εἶναι[15]. Ninguno de estos dos es por sí, sino que es lo que es en relación con el otro y viceversa (157a). Pero no dice otra cosa la proposición arriba mencionada: «nada es uno en sí mismo» (152d 3). *No* hay ser, *solo devenir*. Es menester desterrar esta expresión, que hasta ahora hemos utilizado por costumbre y por un malentendido. Tampoco podemos decir «algo», «esto», o «aquello». οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ (157b 4 y ss.), «ningún nombre puede detener algo», que signifique algo estable. Solo encontramos cosas que devienen, perecen, se alteran. Todo se mueve, *el movimiento es el ser*.

Para detenernos en las grandes líneas de la argumentación y resaltar el contenido positivo de las exposiciones platónicas, pasamos por alto las consideraciones secundarias y retomamos la argumentación en 180c.

14 Ilegible. [Nota del editor alemán]

15 Véanse los Suplementos, n°5, pág. 227.

§ 40. Refutación fundamental y definitiva de la doctrina de Protágoras acerca del saber mediante el examen de sus presupuestos heraclíteos (caps. 27-29, 180c-184a)

Platón dice aquí: «al problema lo hemos heredado de los antiguos» (180c 7 y ss.). Los posteriores hicieron tan popular esta tesis, que cualquier zapatero podía comprenderla. «Pero casi he olvidado» la tesis opuesta [...],«según la cual todo es uno e inmóvil, y no hay lugar para el movimiento» (180d 7 y ss.). Sin darnos cuenta en el curso de nuestra discusión, nos encontramos ἀμφοτέρων εἰς τὸ μέσον πεπτωκότες (180e 6). Debemos resistir y tomar una decisión sobre los dos partidos: οἱ ῥέοντες (cfr. 181a 4), «los partidarios del fluir», οἱ [...] στασιῶται (181a 6 y ss.), «los partidarios de la inmovilidad». Dos cosas son evidentes: 1. μέσον (180e 6), Platón se ubica conscientemente en el medio, sin alinearse con ninguno de los dos lados, pero tampoco sin rechazar ninguno. 2. El problema fundamental es nuevamente el problema del ser. La percepción como determinada por el ποιεῖν, πάσχειν. El movimiento es un fenómeno sobre este fundamento. Por lo tanto, una comprensión radical de ambas partes.

Ante todo los partidarios del fluir, y solo estos [en el *Teeteto*][16]. (La tesis opuesta es considerada en el *Sofista* en el contexto de la misma problemática). οἱ ῥέοντες: ἀρχή [...] σκέψεως (181c 1). 1. φορά (cfr. 181d 6), 2. ἀλλοίωσις (cfr. 181d 5). ¿Se mueve todo ente según ambos modos o solo según uno de ellos? Evidentemente los partidarios del fluir deben decir «según los dos», porque si algo se mueve según uno solo de estos modos, la φορά, entonces aún tendríamos inmovilidad. Por ejemplo, una cosa blanca que cambia de lugar seguiría siendo la misma, permanecería inalterada. Pero si, como dice la tesis, se mueve según los dos modos, entonces la cosa blanca también debe cambiar.

Pero lo blanco es algo percibido y, como tal, se origina en una interacción de actuar y sufrir, y por medio de ella. El paciente se

16 Agregado por el editor alemán.

convierte en percipiente, pero no percepción (182a). El agente se convierte en ποιόν, pero no cualidad (182a). Pero si todo solo deviene y no es, ¿puede hablarse del color determinado de una cosa? ἀεὶ λέγοντος ὑπεξέρχεται ἅτε δὴ ῥέον (182d 7), «como fluyente se sustrae constantemente a la indicación por medio de la nominación y la enunciación». Pero si nada permanece, tampoco podemos decir ya que *algo* es visto. Sin embargo, ¡el percibir debe ser saber! El descubrimiento del fundamento de la percepción, la κίνησις, conduce a que no pueda aprehenderse nada estable, a que no pueda decirse «así» y «no así» (183a 5 y ss.). Sería menester de alguna manera encontrar un nuevo lenguaje para poder llamar y expresar lo que no hace más que cambiar incesantemente. La expresión más adecuada: ἄπειρον (Kant)[17].

La problemática ontológica y la *imposibilidad* de la percepción como saber. Se disuelve no solo al objeto de la percepción, sino también al proceso perceptivo. El fenómeno de la percepción y del saber es reconducido al puro y simple movimiento, es decir, a la inestabilidad. Este resultado es solo la consecuencia ontológica del hecho de que lo percibido es diferente para cada percipiente. Sin embargo, se ve fácilmente que en esta crítica *ha desaparecido* el *fenómeno de la percepción* propiamente dicho (intencionalidad). Se discute la percepción del mismo modo que el ente percibido (lo movido). Se nivela la estructura intencional de la percepción a una interacción con lo percibido, y que está presente como efecto de una concordancia. Si se hubiera detenido aquí, con esta «explicación» de la αἴσθησις, Platón no hubiera hecho justicia al fenómeno cuya comprensión había buscado Sócrates. El λόγος se dirige directamente siempre a un τι. Este estado de hecho fenoménico no debe ser esquivado, sino esclarecido. Esto quiere decir que, se demuestre que la percepción es saber como que se demuestre que no puede serlo, hay que considerarla en lo que ella es en sí misma.

17 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 50, pp. 300 y ss.

§ 41. REFUTACIÓN DE LA TESIS DE TEETETO: αἴσθησις = ἐπιστήμη (CAPS. 29-30, 184a-187b)

Recién en 184b comienza, pues, el análisis positivo de la percepción: αἴσθησις τινός, indicación de *aquello a lo que* se dirige y *cómo*. Con esta consideración se ubica a la αἴσθησις en el contexto del comportamiento cognitivo, y no se la toma ya en forma aislada. Antes: casos particulares de conocimiento; luego, ella misma [considerada][18] como un ente. Ahora se trata de retroceder al fundamento de todo conocimiento en su sentido más propio, y de hacerlo visible a partir de él mismo.

A partir de la estructura de la percepción Platón intenta mostrar ahora que ella no puede ser saber, puesto que no aprehende el ser. Pero es necesario que el ser sea aprehendido para que el ente pueda ser descubierto, es decir, para que el estado de descubierto, la verdad, sean posibles. Allí donde el ser no es comprensible, no es posible la verdad, no hay ningún saber. Saber es siempre haber aprehendido el ente como él *es*. Comprobar que la percepción no puede ser saber, a partir de su constitución intencional, es completamente diferente de la demostración anterior, que se refiere ontológicamente al proceso de la percepción; incesante fluir, inestabilidad. (Pero esta prueba también tiene una intención [?]: acentuar la movilidad de los αἰσθητά).

¿Percibir *con qué*? ¿Con los ojos, con los oídos? No, sino *por medio* de estos, *con su ayuda*, *a través* de ellos; los sentidos intervienen en la percepción, pero no son ellos los que perciben (184b). Así, pues, lo que antes constituía la base del análisis queda excluido. No son los ojos los que perciben, sino lo que se sirve de ellos como órganos de la vista y que antes los *organiza como órganos*. No vemos porque tenemos ojos, sino que tenemos ojos porque vemos. Esto se expresa en la distinción entre ᾧ y δι' οὗ (184c 6). Aquello *con que* se ve es lo que ve. Aquello *a través de lo que* se ve –los ojos– no es lo que ve. Lo esencial de la percepción no reside en los órganos. Estos mismos son organizados como órganos

18 Agregado por el editor alemán.

y puestos en funcionamiento por lo que percibe, en lo cual tienen ellos su unidad. No se dan percepciones meramente yuxtapuestas. πάντα ταῦτα συντείνει (184d 3 y ss.), «todas estas cosas se dirigen conjuntamente» al *uno*. Todo esto que se encuentra *antes* de los órganos son las percepciones de lo que percibe[19]. Los órganos como tales no son lo decisivo, y tampoco, por eso, la interacción entre ellos y el ente que los estimula. Estos procesos quedan ahora excluidos totalmente de este ámbito de la consideración.

τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διά (184d 7 y ss.). 1. Somos nosotros mismos la percepción; es lo que pertenece a nuestro sí mismo más propio. 2. Es lo que, como tal, permanece lo mismo, estabilidad, no inestabilidad. «Yo», en cuanto soy el mismo que ahora oigo y veo. 3. A través de algo.

Conexión, hay que considerar dos cosas:

1. Los órganos, a través de los cuales [percibimos][20] lo caliente, lo duro, lo liviano, lo dulce, son τοῦ σώματος (184e 5).

2. Lo percibido a través de *un* órgano, por ejemplo el color, no es percibido a través de otro.

Ver, oír la campana que suena. Ver, oír, tocar. Dirección: los entes. Estos momentos no son diferenciables como meramente yuxtapuestos, sino *a partir de la unidad del ente pensado*. ¿Cómo es esto? Si yo intenciono y constituyo algo sobre dos cosas percibidas, no me sirvo de un órgano sensorial para lo percibido por el otro. No solo no percibo lo que es percibido por la otra, sino que sobre todo no percibo las dos juntas; «las dos», «juntas» (185a 4). Pero ¿qué intenciono entonces en la percepción, πρῶτον μέν (185a 8), que las dos son? En primer lugar, ante todo, las comprendo ya como *entes* (cfr. 185c 5). Cada una es otra respecto a toda otra, pero todas son en sí mismas la misma.

La conclusión positiva: ἀναλογίσματα (186c 2 y ss.) - λόγος (cfr. 185e 5) - κατηγορεῖν. Categorías: descubrimiento de lo categorial por oposición a lo sensible. Ya mencionado: Kant, sensibilidad – entendimiento. Pero atención para no introducir aquí una interpretación

19 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 51, pp. 300 y ss.

20 Agregado por el editor alemán.

crítica del conocimiento[21]. Pero ante todo el contenido efectivo del problema: *intuición sensible* e *intuición categorial*[22]. El pizarrón es negro. Proposición: pizarrón negro, «el cual» es; negro (adjetivo) cualidad. El ente en su ser es comprensible como ente.

En conexión con la αἴσθησις y sobre la base de la pregunta por el ser.

IIª DEFINICIÓN: ἐπιστήμη ἀληθὴς δόξα (CAPS. 31-38, 187b-201d)

§ 42. DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS DEL SABER COMO δόξα VERDADERA, POR LA PRUEBA DE LA IMPOSIBILIDAD DEL δοξάζειν ψευδῆ

a) El camino que pasa por la demostración de la imposibilidad del δοξάζειν ψευδῆ como testimonio de la intrínseca referencia de esta cuestión al problema del ser

La verdad se da solo por la comprensión del ser, la comprensión del ser se da solo por el alma misma [que][23] descubre. La proposición negativa: la percepción no es saber, dice, en sentido positivo, qué pertenece necesariamente al saber: *el descubrimiento del ser, la comprensión del ser, el alma misma, la comprensión, la interpretación, el* λόγος; *el ser, el ente, lo percibido*. ¡Aclaración del ser! Esto significa además que el alma es por sí, no es un puro ser-dada, sino ¡un *a priori* del *Dasein*!

---

21 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 51, B 75; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 51, pp. 300 y ss.

22 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., segunda parte, Sexta Investigación: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Halle/Saale, 1901.

23 Agregado por el editor alemán.

Ser del alma, comportamiento a partir de ella: ser de la opinión, suponer, tener por, opinar que. Dicho positivamente: un saber que viene del alma misma en general es δοξάζειν[24]. Antes la δόξα era lo opuesto de la νόησις: μὴ ὄν - ὄν. Ahora se la ve más positivamente, porque hay en ella algo que hace posible el saber. La δόξα es algo sobre la αἴσθησις y a la vez la sobrepasa. Por lo tanto dirigida al ὄν.

δόξα: «ser de la opinión». Al saber pertenece la verdad. ¿El saber, por tanto, es solo δόξα verdadera? ¿La δόξα verdadera es saber?¿Qué es la δόξα misma? ¿Qué es el δοξάζειν? Estas preguntas tienen que ver con el tema, pero son investigadas fácticamente en relación con un fenómeno peculiar, el de la ψευδὴς δόξα. No es casual:

1) En esa época histórica: οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν, no hay ninguna contradicción, no hay nada falso, οὐκ ἔστι ψευδῆ λέγειν[25].

2) El *Sofista*: el ψευδὴς λόγος es un tema explícito y precisamente en referencia al μὴ ὄν, es decir, al ὄν[26]. Platón advierte expresamente que en rigor habría que comenzar antes por analizar el ἀληθὴς δόξα, pero aquí ambos son metodológicamente equivalentes, ya que, desde un punto de vista formal, tanto el μὴ ὄν, como el ὄν, tanto el ψεῦδος como la ἀλήθεια se convierten en problema.

Vemos, pues: αἴσθησις – problema del ser; también el saber como ψευδὴς δόξα [está centrado en el][27] problema del ser, y precisamente como μὴ ὄν, ἕτερον, ἐναντίον; κίνησις – ser otro, cambio. λόγος - δοξάζειν; ὄν - μὴ ὄν; ἕτερον, ἄλλο; συνάπτειν - σύνθεσις. Encadenamiento de fenómenos totalmente positivos. Natorp se opone: «Por lo demás, toda esta segunda parte [...] contiene solo una crítica arrogante de otras doctrinas, cuyas contradicciones, groseros círculos viciosos y peticiones de principio desenreda como jugando, poniendo así en evidencia la grotesca

24 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 52, pp. 303 y ss.; véanse también Suplementos, n° 6, pág. 227.

25 Cfr. Aristóteles, *Met.* Δ 29, 1024b 34.

26 *Sofista*, 260c 2 y ss.

27 Agregado por el editor alemán.

necedad del punto de vista protodogmático que está a la base»[28]. El motivo de esta interpretación es claro: una concepción crítica (en términos de crítica del conocimiento) versus una concepción dogmática del conocimiento. El conocimiento consiste en la posición y la determinación de los objetos en el pensamiento (interpretación de Kant en la Escuela de Marburgo) en oposición a su mera representación[29].

El análisis crítico de la δόξα contra la δόξα ψευδής[30].

1) 187b-189: δοξάζειν ψευδές y δοξάζειν οὐδέν.

a) 188a-d: εἰδέναι,

b) 188d-189b: εἶναι.

No se da absolutamente tal fenómeno.

2) La δόξα ψευδής como ἀλλοδοξία, ἑτεροδοξεῖν: 189b-190c.

3) La δόξα y la συνάψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν (cfr. 195d 1 y ss.), 190c-200d.

b) Desarrollo de la prueba de la imposibilidad del δοξάζειν ψευδῆ (187b-189b)

Respecto de 1): Dos tipos de δόξα: ἀληθής, ψευδής. ¿Vale para todas las cosas y para cada una en particular que o sabemos o no sabemos algo? ¡Evidente! ¡Es una clasificación perfecta! Por ahora dejamos de lado el μεταξύ, el aprender y el olvidar (188a 1 y ss., cfr. 191c). Así, pues, aquello por lo cual nos orientamos en la *opinión*, es algo que sabemos o que no sabemos. Saber y no saber algo, no saber y saber algo, son el ἀδύνατον (188a 10 y ss.). ¡Platón debía ya tener el resultado del *Sofista*! El falso opinar: dirigirse a algo que está dado y que sabe el que opina.

---

28 *Platos Ideenlehre*, 2ª edic. revisada, Leipzig, 1921 (en adelante: Natorp), pp. 119 y ss. Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 52, pp. 303 y ss.

29 Cfr. Natorp, pág. 112.

30 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 52, pp. 303 y ss.

a) Esto que él opina y *sabe*, pero no como esto que sabe, sino como otra cosa que también sabe. Sabiendo ambas cosas, no sabe ninguna de las dos. Imposible.

b) O bien aquello sobre lo que opina es algo que *no sabe*, y sobre esto opina igualmente algo que no sabe. Imposible.

Por lo tanto, lo que se sabe no se toma por lo que no se sabe, y viceversa[31]. ¡Hacer eso sería algo asombroso! (188c). Efectivamente, este πάθος se manifiesta en la ψευδὴς δόξα (cfr. 191b/c). Desde este punto de vista, una opinión falsa es imposible. O bien, en definitiva, sé algo, y entonces es verdadero; o bien no lo sé, y entonces no hay ningún "dirigirse a". ¡Dirigirse al no ente es lo mismo que la nada! O sé aquello sobre lo que opino, o no lo sé. Pero opino algo: μὴ ὄν - οὐκ ὄν - οὐδέν. No se trata aquí de saber y de no-saber, sino de *ser* y de *no-ser*. ¿Puede algún hombre opinar el no-ente? Ὅταν... (188d 10 y ss.), si cree algo, pero no algo verdadero. Dirigido a algo, pero no como verdadero, es nada. ¿No sucede a veces también que uno ve algo, pero no ve nada[32]. Si es una cosa, entonces es algo que es, ¿o no?

§ 43. DIGRESIÓN SOBRE LA ESTRUCTURA DEL "COMO" Y SOBRE LA ALTERIDAD

a) La estructura del «como» del λόγος. El carácter excluyente del ser y del no-ser en la teoría griega del λόγος

δοξάζειν - (λέγειν) ψευδὴν δόξαν: λέγειν τὰ μὴ ὄντα[33]. λόγος: interpretar indicando algo *como* (*als*) algo. Sacar del ente mismo algo ya dado como esto y esto otro, *como* yo lo determino, pero también concebirlo a partir de lo que me es conocido y familiar.

31 Véanse los Suplementos, nº 7, pp. 227 y ss.

32 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 53, pp. 304 y ss.

33 Cfr. *Sofista*, 260c 3; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 54, pp. 305 y ss.

Comprender algo X como Sócrates, como algo que eso no es. Algo, lo *ya dado*, lo que sale al encuentro *como* algo, lo que lo *determina*: origen diferente, *la estructura del «como»* misma.

Antístenes[34] se opone: solo lo ἕν es, solo hay mismidad y permanencia. λόγος, λέγειν ταὐτόν, A es A, de ningún modo A es B. Algo otro y no lo mismo: nada.

ψεῦδος: distorsionar; hacer ver 1) la intencionalidad, 2) la estructura del «como». No nombrar algo como algo que eso mismo es, sino *dos*: lo uno *y* lo otro, no solo lo uno *por* lo otro. Bien mirado, también en la identificación se encuentra el «como».

b) La relacionalidad del μή en el sentido de la alteridad en el *Sofista*.

ἕτερον ἕτερον: 1) una cosa es la otra[35], idéntica con lo diferente; 2) una cosa es de otro modo.

Una cosa puede mostrarse 1) en sí misma, como ella misma[36]; 2) πρός τι, ἕτερον es πρός τι (cfr. 255c 13), no mismidad. *De otro modo que*, una cosa *respecto de* otra, ἀμφότερα (255b 12 s.).

Todo ὂν διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου (255e 5 y ss.). El ἕτερον no es el ἐναντίον, sino ser de otro modo (258b 2 y ss.), y esto en base a la κοινωνία (cfr. 256b)[37]. El μὴ καλόν, proveniente del καλόν, pone simultáneamente al καλόν (257d 10 y ss.). El «no» (*das Nicht*) pertenece al ser del ente, κοινωνία. Por oposición a la ἐναντίωσις, la ἀντίθεσις (257e 6). El μή es δύναμις del πρός τι, del *ser-para* (*Sein zu*), algo que pertenece al ser. El ἕτερον no es una exclusión, una diferencia total, sino que algo se conserva. El μή no excluye al ente, sino τὶ μηνύει (257b 10), «muestra algo», lo que

34 Cfr. F.W.A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, 3 vols., París, 1860 ss., (en adelante: Mullach, *Fragmenta*), vol. II, *Antístenes*, frag. 47, pp. 282 y ss.

35 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 55, pág. 306.

36 *Sofista*, 255c 12 y ss.

37 Véanse los Suplementos, nº 8, pág. 228.

es (lo otro) el no-ser: que no es. [El μή][38] no hace desaparecer, no conduce a la nada, sino que *hace ver.*

A es B: idéntico, el mismo; con A está presente B. A no es B: no idéntico, diferente, excluyente.

Todo ente, en la medida en que es, es de otro modo que otro. Todo ente es uno, y, *como uno*, es sin embargo *de otro modo. El ser de otro modo pertenece al ser*, «no ser así como» (*nicht so sein wie*). Estructura del no-ser. ¿Qué quiere decir entonces ser? *Posible ser-junto* (*Beisammen*): ser-junto – ser-co-presente (*Mitanwesend*). ¿De dónde viene el «con»? Porque el «uno» solo puede articularse en algo opuesto a él, pero a la vez solo como acceso. En este opuesto, lo otro está *ahí* presente como *«con»*.

§ 44. La ἀλλοδοξία como fundamento de la posibilidad del δοξάζειν ψευδῆ (189b-190c)

Respecto de 2): ἀλλοδοξία[39]. La opinión sobre...: siempre sobre el ente, pero el uno en vez del otro, el uno en lugar del otro. *Confundir* al ente. Equivocar aquello a lo que se dirige la mirada. Pero refiriéndose siempre a *una sola cosa*, la otra queda fuera. Opinión *unirradial* (*einstrahlig*). El «en lugar de» (*das «anstelle»*) pertenece, sin embargo, a aquello mismo sobre lo que se opina, en razón del «como».

Confundir: en lugar de una cosa fea opino una cosa bella, y viceversa. ἕτερον ἀντὶ ἑτέρου (cfr. 189c 2 y ss.). Algo que conozco lo tomo por algo que también conozco. Sin embargo, no puedo confundir lo que conozco. Yo opino en cada caso sobre este ente tal como es. Esto quiere decir que también así mi opinión es siempre verdadera.

Teeteto tomado como Sócrates: no el uno en lugar del otro, como si nos refiriéramos a la persona equivocada, sino, al darles un nombre falso, necesariamente ambos a la vez; el uno *por* el otro; no: el uno o

---

38 Agregado por el editor alemán.

39 Cfr. *Teeteto*, 189b 12; véase *supra*, pág. 149; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 56, pp. 306 y ss.

el otro, sino: *tanto el uno como* el otro, y esto ciertamente en el interior de una determinada forma estructural. Comprender e interpretar no solo una cosa en lugar de otra, sino esta cosa *por* otra, una *como* otra, y por tanto siempre ya experienciar y aprehender algo *como* algo. A la experiencia pertenece no solo la sensación, sino también el ente y las determinaciones de ser; pero un ente en cada caso determinado *como* de tal o cual modo; un ente ya dado (sabido) y *comprendido como* esto o aquello que *no* es. Pero esto lo sé precisamente no haciendo un enunciado falso, sino suponiendo que es así.

Aquí el «de otro modo que es» es interpretado como «uno *en vez* del otro». ἕτερον [...] ὡς ἕτερον (189d 7), «uno como otro». En vez de, pero no como.

διανοεῖν por δοξάζειν. El comportamiento de la διάνοια (cfr. 189d 8, e 1) en: uno como otro (189d 7), ambos o solo uno (189e 2). ¿Qué es el διανοεῖσθαι? (189e 2, en voz media). Es el λόγος ψυχῆς (cfr. 189e 6), antes el primer comportamiento del alma, aún no determinado, sino solo mostrado en general: lo que va más allá y trasciende *(das überschreitende Hinaus)*; pero yo aprehendo el ser, las categorías. δοξάζειν - λέγειν (190a 4), contra el conflicto λόγος - δόξα. La δόξα es el λόγος εἰρημένος (cfr. 190a 5), lo «hablado», es decir, la mostración consumada, la posesión de lo que se ha enunciado, lo que ha sido discutido a fondo. En el λόγος está presente el εἶναι, mostrar, enunciar, por lo tanto ἕτερον ἕτερον εἶναι (190a 9).

Pero ¿es este efectivamente el caso? ¿Podemos decir que el uno *es* el otro? Ser: ¿el ser de ambos es el mismo? Así, pues, no se puede decir dos cosas, la una y la otra, porque el λόγος es λέγειν τὸ αὐτό. La teoría antes que los fenómenos, aunque sea ya una aproximación a ellos.

La δόξα ψευδής tampoco es un ἑτεροδοξεῖν, lo cual es imposible. No opinar sobre ninguno de los dos es imposible; opinar sobre uno solo es insuficiente (190d 4 y ss.). La δόξα ψευδής no es ἀλλοδοξία (cfr. 190e). En términos positivos: el λόγος, aunque no conocido en su estructura, es «indicación».

§ 45. LA δόξα Y LA CONEXIÓN DE LA PERCEPCIÓN CON EL PENSAMIENTO (διάνοια) (190c-200d)

Antes de avanzar en la discusión aparece una vez más el fenómeno *genuino*[40] de la opinión falsa, y precisamente en un ejemplo: podría suceder que yo, que conozco a Sócrates, sin embargo alguna vez tome por Sócrates a alguien que viene de lejos a mi encuentro (pero que no es Sócrates): ᾠήθην εἶναι Σωκράτη ὃν οἶδα (191b 4 y ss.). El fenómeno, que aquí se describe explícitamente, es el fenómeno del *error al ver pasando por alto* (*Versehen*): por error tomo a alguien por otro. En el fondo lo que importa es la interpretación de este fenómeno.

Pero una teoría preconcebida dificulta la interpretación adecuada. ¿Cómo *se interpreta*, pues, el error? Está implícito en él el conocimiento de Sócrates, algo que sé. Me equivoco, tomo por Sócrates e identifico lo que sé (Sócrates) con lo que no sé (X). Así, pues, en el error aparece que ἃ ἴσμεν ἐποίει ἡμᾶς εἰδότας μὴ εἰδέναι (191b 7 y ss.), «lo que sabemos hace de nuestro saber un no-saber». Lo sabido deviene no-sabido. Esto es imposible.

1) No identifico lo sabido con lo no-sabido, sino que lo conocido (Sócrates) es aquello *como* qué *interpreto* lo dado.

2) La X que me sale al encuentro no es lo no sabido, sino lo dado, y en el sentido del error es propiamente lo *conocido*. En la X creo ver a Sócrates.

La interpretación *griega* se aparta del fenómeno y lo caracteriza por medio de resultados objetivos, es decir, ve en el fenómeno el estado de hecho objetivo que la X no era Sócrates y que no he reconocido la X como la X que es en realidad.

El *fenómeno* implica justamente que *supongo que la X es Sócrates*. En el fenómeno, pues, se encuentra encubierto el hecho de que en realidad no es Sócrates. En el fenómeno del error algo no es aprehendido como lo que es, sino como yo supongo que es. Aquí no hay precisamente un no-sabido. No hay identificación en absoluto, sino algo como algo;

40 Véanse los Suplementos, nº 9, pág. 228.

no algo no-sabido como sabido, sino *algo percibido como se supone que es de tal y tal modo.*

Algo en relación a algo, algo como algo. Pero aquí esto es entendido únicamente en este sentido: no tomar algo que sé por algo que no sé, ni en el percibir ni en el representar, sino tomar lo *percibido como representado*. Diferentes modos de tener el ente. Sé algo percibido, sé algo representado; saber en el λόγος. El saber no es absolutamente unívoco, *el ente y su ser son diferentes*. Atribuir a lo dado algo que no está dado (percibido), pero que como tal es conocido: un extraño *como* Sócrates; o bien alguien (Sócrates), al que no reconozco como tal, pero percibo como el que me sale al encuentro, *por* Teodoro. Ahora ya no pongo «en lugar de», lo no idéntico, sino el «tomar *por*», y ambos *dados de manera diferente.*

Sobre la base de la tesis dogmática del λόγος - λέγειν ταὐτό, y en razón de la falta de claridad del modo como se da lo ya dado y se supone lo que lo determina, se rechaza también esta interpretación de la ψευδὴς δόξα.

Respecto de 3): La tercera [interpretación][41] intenta ahora precisamente poner claridad en esta dirección.

El ejemplo del error muestra: yo sé una cosa. Conozco a Sócrates aunque no lo vea. Conservo en mí el conocimiento que tengo de él (cfr. 192d).

1) A veces se puede percibir lo que se sabe, y a veces no. Conocimiento de algo que se ha aprendido sin haberlo visto personalmente.

2) De lo que no se sabe, posiblemente nunca podré hacer la experiencia, o puedo hacerla solo para olvidarlo nuevamente. Lo he visto, pero ya no sé qué aspecto tenía[42].

Ejemplos

1) Conozco tanto a Teodoro como a Teeteto, pero no percibo a ninguno de los dos. Entonces no tomaré a uno por el otro.

---

41 Agregado por el editor alemán. Véase *supra*, pp. 151 y ss.

42 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 57, pp. 307 y ss.

2) Conozco a uno, pero no del todo al otro, y no percibo a ninguno de los dos. También en este caso no tomaré al que conozco por el que no conozco del todo. Lo que determina al que viene a mi encuentro me es totalmente desconocido.

3) No conozco a ninguno y no percibo a ninguno. Entonces con más razón me será imposible tomar a uno que no conozco por otro que tampoco conozco. Nada es dado previamente y nada me es conocido para determinarlo.

De lo dicho se concluye que el ψευδῆ δοξάζειν solo consiste en esto: os conozco a ambos, ἔχων [...] τὰ σημεῖα (193b 10 y ss.), «tengo vuestras improntas», «los signos», «tengo algunos indicios de vosotros en mi mente». «De lejos os veo» μὴ ἱκανῶς (193c 2) «de manera insuficiente». Veo y quiero «reconocer» lo que es. Hago un esfuerzo por referir el «signo» que le pertenece a cada uno τῇ οἰκείᾳ ὄψει (193c 3), «a la sensación visual que en cada caso tengo en correspondencia con su aspecto». Al hacer esto, confundo los «signos» de lo que en cada caso veo, lo que determina, y tengo a Teodoro por Teeteto y viceversa. τὼ σημείω μὴ κατὰ τὴν αὑτοῦ αἴσθησιν ἑκάτερον ἔχειν (194a 1 y ss.), «los signos no son atribuidos a lo percibido a que corresponden en cada caso», la atribución no es la correspondiente, es decir, no está comprobada en lo percibido al que son atribuidos.

Sin embargo, para que esta atribución que confunde sea posible, es necesario que algo sea percibido y, por otra parte, que algo sea conocido. De lo que no hay saber, conocimiento ni percepción, tampoco hay desacierto ni opinión equivocada (falsa) (194b). Lo esencial (cfr. 195c 7): no hay simplemente una identificación de lo sabido con lo no-sabido, sino a la vez algo percibido, en sí mismo dado y sabido *y* solo representado, conocido mentalmente, a saber, σύναψις (cfr. 195d 1)[43].

Así, pues, allí donde no haya percepciones, donde no desempeñen ninguna función, no habría error: en el calcular, en efectuar una suma. Ahora bien, de hecho cometemos errores de cálculo. Aquí no puede tratarse de una falsa relación entre lo que se tiene en el pensamiento y algo

43 Véanse los Suplementos, nº 10, pp. 228 y ss.

percibido. Por lo tanto, también esta interpretación es *inadmisible*. Se pone en evidencia entonces lo inaudito de nuestro propósito: queremos desentrañar el saber y el falso saber sin saber qué es el saber (196d 10).

§ 46. Examen de la segunda definición (201a-d)

Tránsito de la segunda a la tercera definición. Opinión verdadera = saber[44]. Pero se puede tener una opinión verdadera *sin* saber. En la justificación de esta tesis aparece más claramente qué se entiende por saber. Los jueces juzgan en base a una opinión verdadera que se han formado sobre el caso (201b y ss.). Pero ellos no vieron el acto delictivo mismo, no estuvieron ahí presentes. No tienen ningún saber. Esto implica para este concepto: los jueces no han hecho accesible para sí mismos, en una experiencia propia, el ente al que se dirigen sus fallos. Si fueran idénticos la opinión recta y el saber, entonces el juez competente nunca podría tener una opinión recta sin tener al mismo tiempo un saber. Son, pues, cosas diferentes. El saber difiere de la opinión verdadera. Pero ¿en qué?¿Cuál es el momento que los diferencia?

IIIª Definición de la ἐπιστήμη: ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου (caps. 39-43, 201e-210b)

§ 47. Caracterización general de la tesis: el saber es verdadera δόξα μετὰ λόγου. Interpretación y denominación

μετὰ λόγου[45], de modo que la indicación del ente mismo está presente *para* el alma, y que el alma hace manifiesto a sí misma el

44 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 58, pp. 308 y ss.

45 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, ed. por F. Susemihl, Leipzig, 1882, VI, 1140 b 20: ἕξις τοῦ ἀληθεύειν μετὰ λόγου.

ente en su estado de descubierto; por tanto, el ente como ente, el ente como de tal o cual modo, el ente *como*. Este es el sentido propio de la cosa misma, aunque no aparece aún con claridad, porque Platón no logra aprehender el λόγος unívocamente. Se encuentra, sin embargo, una definición en el *Menón*[46]. Hay que advertir siempre que Platón somete su propia definición a la *crítica*. Pero el λόγος tiene también otro significado: simple aprehensión del *qué*, el λόγος socrático. ¡Pero tomado ahora positivamente!

La discusión de la ψευδὴς δόξα muestra que en el trasfondo se encuentra el problema del ἕτερον, una cosa puesta en lugar de otra, una cosa como otra, μὴ ὄν, y precisamente en relación con el λόγος. Antístenes: identificación, tautología del sujeto consigo mismo[47]; no hay absolutamente ningún hombre, porque no hay nada psíquico [?]. En el curso de esta discusión el λόγος ha sido caracterizado de un modo más preciso, no en su estructura, pero sí como la acción fundamental del alma misma.

Ahora se toma abiertamente al λόγος mismo como tema, de una manera explícita, como momento característico de la ἀληθὴς δόξα. Y el λόγος –si nuestra interpretación fundamental del diálogo es correcta– es *ontológico*, orientado nuevamente al problema general del ser, es decir, a la pregunta por el μὴ ὄν, o por el ἕτερον, por el πρός τι en general.

La discusión comienza con una caracterización de los πρῶτα [...] στοιχεῖα (201e 1), de los que todo ente está constituido (201d 8 y ss.). Parece que se trata de una cuestión extraña, que en el verdadero tema del diálogo tiene aún menos que ver que la ψευδὴς δόξα; pero solo si no se comprende que todas las discusiones tienden al problema del ser. ἀρχαί, στοιχεῖα[48]. ¿Por qué estos? En cierto modo ha quedado establecido que el λόγος en cada caso se refiere a dos aspectos:

46 97b y ss.

47 Mullach, *Fragmenta*, *Antístenes*, frag. 47, vol. II, pp. 282 y ss.; Aristóteles, *Met.* Δ 29, 1024 b 32 y ss: μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ ἓν ἐφ᾽ ἑνός.

48 Véase *supra*, primera parte (en el manuscrito: antigua introducción, nota del editor alemán), § 12 e, pp. 57 y ss.

algo *como* algo. Ahora bien, el ente en general está constituido por elementos, que a su vez constituyen el ser. Por tanto, si hay algo que conocer, son ante todo estos. Pero: αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον (201e 3 y ss.), «algo tal no puede ser considerado más que en sí mismo», solo puede nombrárselo[49]; προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν (201e 3 y ss.), αὐτό: «en sí mismo», ἐκεῖνο, ἕκαστον, μόνον, τοῦτο (cfr. 202a 3 y ss.), no se le puede agregar ninguna otra cosa, no se lo puede entender como «esto» o «eso», y tampoco como ente o no-ente. περιτρέχοντα (202a 5), ἐνίας [...] διὰ πασῶν ὅπῃ ἂν τύχωσι πετομένας[50], «volando a su antojo a través de todo», se detienen en todas partes, en ningún lugar en particular, en ningún determinado ente real.

ἀδύνατον [...]τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ (202a 8 y ss.), porque ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν (202b 4 y ss.). Lo que es «compuesto», συγκείμενον a partir del στοιχεῖον (cfr. 202b 3 y ss.), lo es por medio de conexiones, y precisamente en virtud de la conexión correspondiente de los respectivos nombres emerge el λόγος[51]. Los στοιχεῖα son, pues, ἄλογα, ἄγνωστα, αἰσθητά (cfr. 202b 6) μόνον. Ninguna interpretación, no son comprensibles como algo, sino solo simplemente aceptados. Pero las συλλαβαί pueden ser comprendidas y expresadas (203a, cfr. 204a); por consiguiente, hay allí concepto, y ¡no solo sílabas! Y así la ψυχή puede ἀληθεύειν, γιγνώσκειν δὲ οὔ (cfr. 202c 1 y ss.), «haber descubierto» el ente como él es y comprenderlo pero «sin conocerlo», ¡no saber nada de él como tal! Se tiene convicción del ser y de las cosas, pero no un saber que pueda comprobarse a sí mismo a partir de las cosas.

Pero a Sócrates esta interpretación del saber tampoco le satisface (202d 8 y ss.): «los elementos deberían ser incognoscibles», pero no lo que presenta el carácter de lo compuesto (todo lo que puede ser reunido, σύναψις, σύνθεσις). Para comprobar la tesis volvamos a los fenómenos que en su exposición han manifiestamente servido de

49 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 59, pág. 309.

50 Cfr. 197 d 8: el palomar.

51 Cfr. Aristóteles, *Met.* Z 4.

παράδειγμα para establecerla: los elementos y los compuestos de la escritura: «las letras» y «las sílabas» (202e 6).

Pregunta: ¿las letras son ἄνευ λόγου (ἄλογον) y las sílabas [λόγον][52] ἔχουσιν (cfr. 203a 3)? Parece ser así. Pregunta: ¿qué es ΣΩ? Respuesta: σ y ω. ¿Pasa lo mismo con Σ? No puede explicarse de la misma manera, porque la Σ no es esto *y* aquello. ¡El «algo *como* esto» está en el trasfondo! La sílaba misma es τὰ ἀμφότερα στοιχεῖα (203c 4 y ss.), o muchos de ellos, o bien μίαν τινὰ ἰδέαν γεγονυῖαν συντεθέντων αὐτῶν (203c 5 y ss.), o «algo visible generado a partir de la composición de ambos». Teeteto cree que la sílaba es el conjunto entendido como suma. ¿Quien conoce una sílaba –y ella es cognoscible– no puede [conocer][53] también los dos elementos, por tanto, la Σ y la Ω? Pero ambos deberían ser incognoscibles; sin embargo, quien conoce las συλλαβαί las conoce a las dos. Si la sílaba debe ser cognoscible, solo puede serlo por medio del conocimiento de las letras. Por lo tanto, la tesis (los elementos ἄλογον, el compuesto λόγον ἔχον) no es sostenible.

Pero quizás es un error concebir la sílaba como una suma. Quizás el conjunto tiene otro carácter, ἕν τι γεγονὸς εἶδος (203e 3 y ss.), ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων (203e 4 y ss.). Si esto [es verdadero][54], no hay partes, porque las μέρη son las de una suma. ¿O hay, por el contrario, otro tipo de conjunto (204e 8 y ss.), algo independiente, que tiene su propio contenido, y es diferente de todas las partes? En efecto. ¿La totalidad es, pues, diferente de la suma? Sí[55]. Pero la totalidad es el conjunto, todos, no el seis. ¡Sin embargo el seis no es más que esta suma! El número es la suma de las partes. τὸ ὅλον [...]οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν (204e 8). *Totum* – momento; compositum – elemento; conjunto formal – parte. Por lo tanto, si la sílaba es μία [...] ἰδέα (205d 5), ὅλον (205d 8), es tan incognoscible como las letras. Pero si la sílaba es cognoscible, la letra también lo es. De hecho es así: en la escuela elemental aprendemos a partir de los elementos[56].

52 Agregado por el editor alemán.
53 Agregado por el editor alemán.
54 Agregado por el editor alemán.
55 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 60, pág. 310.
56 Véanse los Suplementos, nº 11, pág. 229.

§ 48. CLARIFICACIÓN DEL FENÓMENO DEL λόγος

a) Intentos de determinación del fenómeno del λόγος

λόγος: «concepto», «proposición» (cfr. 206c 4)[57]:

1) *expresar*, hacer un enunciado, fonación: διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον (208c 5).

2) indicación del τί ἐστιν, «*el conjunto* por medio de los elementos»: διὰ στοιχείων τὸ ὅλον (207c 3 y ss.), διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον (208c 6). Así, pues, aquí con la enumeración hay opinión recta y, sin embargo, ningún saber.

3) Estar en condiciones de σημεῖον εἰπεῖν (208c 7 y ss.), el signo por el que lo indicado se diferencia de todo lo otro. *La diferencia específica*, no el hombre en general, pero tampoco las cualidades que [...][58] se encuentran juntas [?], sino a partir de ellas (208d 7 y ss.). Sobre esto debo tener una opinión verdadera, ¿pero entonces para qué una indicación? Si es ya saber, ¿por qué tiene que conectarse todavía con la indicación? ¿No coinciden la ἀληθὴς δόξα y el λόγος?

b) Resumen: La pregunta por el saber y la función del λόγος en el problema del ser

Resumiendo: en el *Teeteto*, el problema del ser, μὴ ὄν, bajo el título ἐπιστήμη, es decir, λόγος.

Primera definición[59]: no hay saber sin λόγος, porque de lo contrario el ente no puede en ningún caso ser descubierto; comprensión del ser.

Segunda definición: el saber en relación a la ψευδὴς δόξα es ἕτερον ἕτερον. El λόγος no es tautología; alteridad. ἀλλοδοξία: algo en lugar de. σύναψις: conexión de algo con algo. El λόγος es la *acción fundamental del alma*, en ella se da la σύναψις.

---

57 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 61, pp. 310 y ss.

58 Texto ilegible.

59 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 62, pp. 311 y ss.

Tercera definición: el saber es μετὰ λόγου. λόγος, συμπλοκή, στοιχεῖον. Siempre ya hay ὅλον, y fundado sobre él, el caso singular.

λόγος: «indicación», y en ella hay ἀλήθεια. λόγος - οὐσία[60]: lógica – ser. Ontología – conceptos.

I. ψυχή: 1) comprensión del ser en general, *Dasein*. 2) λόγος: interpretación. εἴδη - κοινωνία.

II. ¿Bajo qué presupuestos se da el διαλέγεσθαι, la indicación del αὐτό, del τοῦτο y semejantes διὰ πασῶν? Solo si hay συμπλοκή. ¿Pero cómo se da esta? Solo por un conjunto. Hay que admitir la κοινωνία en la definición del ser mismo.

Resumiendo: en el Sofista se muestra:

κίνησις - στάσις[61]

ὄν: ταὐτό - ἕτερον (cfr. 254d 4 y ss., 256a 7 y ss.)

κίνησις con στάσις ὄν (254d 10)

ψυχή - ὄν: comprensión del ser (cfr. 248a 11, 256b 7)

κοινωνία - δύναμις παρουσίας, «posibilidad de la copresencia», ἀγαθόν.

60 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 62, pp. 311 y ss.

61 Cfr. *Sofista*, 255 e 11 ss.; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 62, pp. 311 y ss.; véase también *Gesamtausgabe*, vol. 19, pp. 536 y ss.

4

Conceptos centrales de la filosofía platónica en el contexto de la comprensión del ser y de la pregunta por el ser

§ 49. La idea del ἀγαθόν

a) El ser y el *"en-vista-de-qué"* del comprender

οὐσία y ἀγαθόν. ¿Cómo se pasa de los principios y de las determinaciones fundamentales del ente, de las ideas como estructuras de ser, a la idea del ἀγαθόν[1], de lo lógico a lo ético, del ser al deber? οὐσία y ἀγαθόν.

El ser, es decir, el ser-ente (*das Seiende-Sein*), es lo comprendido pura y simplemente *en vista de sí mismo* y lo que solo así puede ser comprendido. El «*en vista de sí mismo*», esto es, el *fin* de toda comprensión. Si digo «en vista de sí mismo», formulo aún un enunciado sobre él: fin, πέρας, ἀγαθόν. En sentido ingenuamente óntico: algo más alto que el ser mismo, algo que está aún más allá. Pero considerado más atentamente, no se trata de una proposición sobre el ser, sino una proposición que *aleja* de él, que no lo aprehende precisamente en sí mismo, sino de una manera oblicua, relativamente a su comprensión, lo que es *para* ella y no en sí mismo. Incluso el 'ser' como principio es una caracterización derivada.

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 63, pág. 313.

Se trata del ser del *Dasein*, del alma misma. Se trata de su *ser*; el *«en-vista-de-qué»* (*worumwillen*) de este ente es precisamente «para ser». El ente a cuyo ser pertenece la comprensión del ser. Comprensión del ser: poder-ser al que le va el ser. En términos griegos: aquello *de que se trata*, el *«en-vista-de-qué»*, él mismo como *ente*, el *bien*. El ser es el τέλος, el «fin», el ἀγαθόν. Al ἀγαθόν se llega porque el ser es comprendido como un ente, una propiedad óntica: el bien. Respecto del alma, el ἀγαθόν se dice más de lo que admite su sentido. Volver a situar la proposición ontológica dentro de sus límites.

Conocer, ver, es *actuar*, *estar fuera de sí refiriéndose a algo (Aussein auf)*.

ἀγαθόν, πέρας; todo ver está ya y ante todo referido a la luz. En ella se realiza la comprensión del ser. El ser a través de la ἰδέα, lo «visto»; el ser a través del ἀγαθόν, el «en-vista-de-qué», el «fin». La idea del bien es el ser y el ente propiamente dicho.

b) Ser y valor[2]

Ser significa por lo pronto presencia. Pero además el ser es *«en-vista-de-qué»*, el *para-qué*, ἀγαθόν, ὠφέλεια, «utilidad». Él mismo está *separado* y, como ὄν, igualado de alguna manera con la οὐσία[3]. La *contribucionalidad* (*Beiträglichkeit*) misma no es comprendida ontológicamente, sino coordinada con el ser, porque el ser mismo es reducido a *pura permanencia* (*Bestand*), *presencia cósica* (*Dinganwesenheit*). Pero además, en razón de una insuficiente concepción del ser, la cosa tiene «aún» un *para-qué* (*umzu*), un *valor*.

Pero ¿cómo se dan las cosas en el ámbito moral? También allí con mayor razón. ¡ Se trata de! (*es geht um!*). *¡Existencia! ¡Poder-ser!*

---

2 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 64, pp. 313 y ss.

3 Cfr. *Teeteto*, 186c; por el contrario 186a.

§ 50. RECAPITULACIÓN SINTÉTICA

a) Valoración crítica del tratamiento del problema del ser en Platón

Lo ontológicamente decisivo en el trabajo de Platón: ἰδέα y λόγος (ψυχή); δύναμις κοινωνίας τῶν γενῶν[4]. No μέθεξις entre αἰσθητά y εἴδη, sino entre las ideas mismas.

κοινωνία τῶν εἰδῶν, *determinaciones del ser*[5]: 1) no se separan las determinaciones formales de las materiales; 2) no se dice cómo estas determinaciones del ser se relacionan con la idea misma del ser; el ser, γένος supremo; 3) no se dice si, en general, se puede hacer algo con un concepto indiferente de ser.

El ser es distinto del ente. El modo propio del aprehender: λόγος; y esta posibilidad pertenece al *Dasein*, la comprensión del ser. El ser *en* el λόγος. λόγος: ἀλήθεια. λόγος: κατηγορεῖν, κατηγορία. λόγος: σύν, «con», «junto». Problema central – problema fundamental: λόγος - ψυχή - κίνησις.

Ser: presencia, más exactamente, a partir de ella se obtiene la estructura del ser: junto, copresente, uno – otro, unidad – multiplicidad – mismidad. *Ser y relación.*

La estructura del λόγος está abierta, pero ya esbozada: el ser mismo y su distinción del ser-descubierto; ser y posibilidad, δύναμις; ser y movimiento, κίνησις. Pero lo que se ha conquistado *no* constituye de ninguna manera un *sistema*, acabado y transparente, sino que todo se encuentra de camino, en el punto de partida y en la oscuridad. Precisamente en esto reside lo propiamente productivo, lo que muestra y conduce más lejos, precisamente porque no hay ningún sistema, sino un *trabajo efectivo en el descubrimiento de los fenómenos*, que por eso nunca envejece. Y esto no porque hubiera algo así como una verdad acabada y, como se dice, eterna, sino porque se formulan preguntas reales que no están vivas como problemas. *Plantear un problema genuino*

4 Véase *supra*, pág. 164, nota 61.

5 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 65, pág. 314.

es lo decisivo y exige un efectivo trabajo de investigación, que se opone a las cuestiones aparentes resueltas de manera sofística. [Este trabajo no envejecerá][6] mientras logre encontrar respuestas, tomar la intención radical y despertar una nueva.

Así, pues, ninguna conclusión definitiva; únicamente *impulsos renovados*.

b) Mirada retrospectiva a la filosofía pre-aristotélica como transición a Aristóteles

Antes de considerar el nivel más alto de la investigación científica pura nos detenemos en una mirada retrospectiva.

Tales y el *Sofista* de Platón[7]. Comprensión del ser. Concepto de ser y posibilidades de las interpretaciones conceptuales. [Tales:][8] pregunta explícita por el ente respecto a su ser, pero concebido este a partir del ente y como un ente.

Parménides: ser, pero en cierta manera se niega a todo ente.

Platón: ser del ente, λόγος, δύναμις κοινωνίας, *co-presencia*. El ser no es simple y es accesible en primer lugar en el logos.

λόγος: «lógica» del ente, es decir, *fundado* por el logos, el hilo conductor primario. No se muestra ninguna ontología. λόγος: de ahí provienen las categorías, etc[9]. Los problemas *aristotélicos* [10].

6 Agregado por el editor alemán.

7 Véanse los Apuntes de Mörchen, n° 66, pp. 314 y ss.

8 Agregado por el editor alemán.

9 Véase *supra*, pág. 167 y ss.

10 Véanse los Suplementos, n° 12, pág. 229.

TERCERA SECCIÓN

LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

1

El problema de la evolución y de la adecuada recepción de la filosofía aristotélica

§ 51. Biografía y evolución filosófica de Aristóteles

a) Datos biográficos

Nació en el 384/3 a.C. en Estagira (Tracia). A los dieciocho años (367/66) ingresó [en la Academia][1] al tiempo de la composición del *Teeteto* y durante veinte años fue alumno de Platón, [hasta][2] el 348/7. Después de la muerte de Platón se marchó con Jenócrates junto a Hermias que residía en Misia. Allí se constituyó un círculo de discípulos de Platón, a los que dirigió durante tres años. Del 343 al 336, estuvo en la corte macedónica como preceptor del joven Alejandro, entonces de trece años y que sería conocido más tarde como «el Grande». En el 336, después del ascenso al trono de Alejandro, Aristóteles regresó a Atenas. En el Liceo (recinto sagrado dedicado a Apolo Licio) dirigió durante doce años la escuela de los Peripatéticos. περίπατος quiere decir en griego «paseo», en el cual los miembros de la escuela trataban sus cuestiones científicas. Después de la muerte de Alejandro en el 323, fue extendiéndose

1 Agregado por el editor alemán.

2 Agregado por el editor alemán.

en Atenas una creciente animadversión contra los macedonios, Aristóteles fue acusado de impiedad y tuvo que huir a Calcis, donde murió en el 322 a los sesenta y tres años de edad.

b) La cuestión de la evolución de la filosofía aristotélica

La evolución filosófica de Aristóteles: el problema fue descuidado durante mucho tiempo, y no sin razón, pues el terreno es muy precario. Cronología y carácter de los escritos; en el siglo XIX. En definitiva: *escritos publicados* y *escritos para los cursos*. Solo una pequeña parte del corpus aristotélico fue publicado por Aristóteles. "Ustedes no trabajan para publicar libros, sino para encontrar las cosas". Hoy es al revés. Es significativa la observación de un conocido teólogo del siglo XIX, quien en una de sus cartas dice que tenía que pensar ya en un tema para su próximo libro. Escribir un libro, eso es lo importante; encontrarle un tema es lo de menos.

El problema de la evolución fue encarado por W. Jaeger[3]. El trabajo de H. Bonitz[4] es esencial. El esquema del desarrollo tratado ampliamente es el que sigue: período platónico: período inicial; período intermedio: Asos y regreso a Atenas, crítica a Platón; período docente en el Liceo[5]. Este esquema y las cuestiones que de allí surgen han favorecido una más atenta consideración del problema, más allá que la interpretación de Jaeger sea acertada o no.

Se encuentra aquí una dificultad de base no vista por el mismo Jaeger, porque su interpretación filosófica está encerrada dentro de límites muy estrechos: los escritos de lógica y de física, así como el libro

---

3 W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Enwicklung*, Berlín, 1923 (en adelante: Jaeger, *Aristoteles*) [trad. cast. De José Gaos: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, F.C.E., México, 1946]. Ya apareció antes si bien en un marco menor en *Studien*, véase *supra*, pág. 50, nota 35.

4 H. Bonitz, *Aristotelische Studien*, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1862-1867, cinco partes en un tomo, Hildesheim, 1969.

5 Jaeger, *Aristoteles*, pp. 9 y ss, 105 y ss, 331 y ss.

Γ de la psicología, deberían incluirse dentro del primer período y, sin embargo, aquí los problemas decisivos no solo son presentados de una manera preparatoria, sino ya resueltos[6]. Hasta que esta cuestión no sea planteada y reciba una adecuada solución, la reconstrucción de la evolución quedará sin fundamento cierto y confiable. El único camino que queda es el de una *interpretación realmente filosófica de las investigaciones aristotélicas*. Sin embargo, estoy convencido de que tampoco esto conduce a la solución y que el único posible punto de vista científicamente objetivo consiste en reconocer la insolubilidad de la cuestión.

Escritos: *Órganon, Retórica, Poética, Física, Sobre el cielo, Sobre la generación y corrupción, Acerca del alma, Metafísica, Ética a Nicómaco, Política*[7].

Aristóteles sería el arquitecto[8], cohesión y estructura; sistema escolar. Tomás. ¡Pura ficción! Todo permanece abierto. Problemas fundamentales.

§ 52. La recepción de la filosofía aristotélica[9]

A pesar de que una tradición aristotélica dominó desde Schleiermacher, hace apenas una década se está volviendo poco a poco a apreciar nuevamente como es debido a Aristóteles. Hegel en su juventud, en los años de Frankfurt que preceden a la formación de su primer esbozo de sistema, fue influenciado por Aristóteles de un modo duradero y eficaz. Schleiermacher, Hegel, Trendelenburg, Bonitz, Torstrik, Brentano: sistemáticamente; fenomenología.

El kantismo no solo [interpretó][10] a Kant unilateralmente, sino que la misma unilateralidad desfiguró la comprensión de la filosofía

6 Cfr. Jaeger, *Aristoteles*, pp. 37 y ss., 53 y ss, 45 y ss., 311 y ss., 355, 395.

7 *Aristotelis opera*, ex recogn. I. Bekkeri, vol. I-V, Academia Regia Borussica, Berlin, 1831 ss.

8 Véanse las notas de Mörchen: "Dogma: respecto a Platón, Aristóteles debe ser caracterizado como constructor. Confusión con Tomás de Aquino. En Aristóteles hay menos sistema escolar que en Platón".

9 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 67, pág. 315.

10 Agregado por el editor alemán.

griega en general y condujo a la siguiente interpretación errónea de Aristóteles: Kant es un teórico del conocimiento. La oposición idealismo-realismo está invertida en los griegos. El realismo de Aristóteles es ingenuamente no-científico, tanto más que fue precedido por Platón, por lo tanto, representa un retroceso. Esta concepción aún hoy, aunque atenuada, sigue vigente. A esto se añade el hecho de que en la Edad Media Aristóteles fue considerado "el filósofo". Esta es una razón más para ver en él algo oscuro y superado. Pero ni la Edad Media ni el kantismo deben extraviarnos en la correcta interpretación de Aristóteles.

En las *Advertencias preliminares*[11]: la investigación filosófica tiene su génesis a partir de la comprensión en general. La verdadera tarea es la *comprensión*, la *mostración del ser* y de sus *fundamentos y de su constitución*; saber *crítico* y saber positivo.

Ahora seguiremos concretamente el proceso de *avanzar en la profundización del ser*, es decir, el sacar a luz la diferencia, asegurar el *acceso, la elaboración del ser mismo*. Con ello tenemos un esbozo de la *ciencia propiamente dicha*. La idea de esta y su problema: qué se pregunta, cómo, en qué camino del descubrir, cómo se lo acoge, qué problemas centrales se plantean, cuál es el camino para la solución. La formación de la filosofía como investigación: la *culminación* de la filosofía antigua.

Plan:

1. La investigación filosófica en general. El problema del ser. *Met.* Γ 1 y 2; E; B[12].

2. Las orientaciones fundamentales en el planteo de la problemática del ser; cuatro [direcciones del preguntar][13]; δύναμις, ἐνέργεια[14]. [....][15]

11 Manuscrito: Introducción; véase *supra*, § 4 y § 5, pp. 22 y ss.

12 Véase más adelante, cap. II, pp. 177 y ss.

13 Agregado por el editor alemán.

14 Véase más adelante, cap. III, pp. 185 y ss.

15 Texto ilegible.

3. El punto de partida de la problemática ontológica. Movimiento. Física. Phy. A y Γ 1-3[16]. Positivamente, δύναμις, ἐνέργεια: por lo tanto, posibilidad de la κίνησις. [....][17].

4. Ontología de la vida. *De anima* B y Γ[18]. Con esto es posible la fundamentación.

5. Ontología del *Dasein*. Ética[19], Eth. Nic.[20].

6. Investigación filosófica y formación del concepto. λόγος, demostración y prueba. *De Interpret.*, *Anal. Post.* B.

Solo la directiva principal, con relación al problema, no un sistema escolar; y esta directiva solo en sus rasgos característicos. Intención de una positiva ampliación en el curso del semestre de invierno[21].

---

16 Véase más adelante, cap. IV, pp. 201 y ss.

17 Texto ilegible.

18 Véase más adelante, cap. V, pp. 215 y ss.

19 Cfr. E. Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, Prag., 1903.

20 Véase más adelante, cap. V, § 67, pág. 221.

21 Cfr. *Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant*, Lecciones de Marburgo del semestre de invierno 1926/27, *Gesamtausgabe*, vol. 23.

2

El problema ontológico y la idea de la investigación filosófica

§ 53. La consideración del ente como ente, es decir, del ser como región temática de la ciencia fundamental en Aristóteles

En la esencia de la problemática ontológica en general y por tanto esbozado de antemano en su desarrollo histórico se encuentra un doble concepto[1], o sea, una fase de vacilación totalmente singular. Se trata de comprender y captar con propiedad al ente *como* ente. En primer lugar, el *ente* que corresponda mejor a la idea del ser, lo cual no quiere decir que esta idea se hace explícita. Luego, el *ser* del ente en general: se intenta entonces determinar el ser; pero sin la base y la pregunta de la problemática más originaria.

El *doble concepto* de la ciencia fundamental:

1. ciencia del *ser*;

2. ciencia del *ente supremo y más propiamente ente*.

Ente propiamente dicho:

1. lo que es así;

2. lo que constituye propiamente al ente: el *ser*.

Interpretación de *Metafísica* Γ y E (K y *Física*).

---

1 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 68, pp. 315 y ss.

Met. Γ 1[2]: ὡς φύσις τις (cfr. 1003 a 27) y los atributos que le son propios, ὑπάρχοντα (1003 a 22). *Explicación óntica del ente - interpretación ontológica del ser.* «Por tanto, si también las investigaciones de los antiguos, que iban tras la búsqueda de los elementos, miraban implícitamente estas determinaciones fundamentales del ser como tal, entonces estos elementos no debían ser tales que –según la opinión de los antiguos– estuvieran limitados a un ámbito específico del ser, sino que tenían que estar referidos al ente como ente» (1003 a 28 y ss.). El tema de la investigación y del conocimiento son, pues, «las causas primeras del ente como ente» (1003 a 31), las *causas primeras del ser*, esto es, *aquello a partir de lo cual el ser como tal debe ser determinado*. Aquí se encuentra el nudo del problema, el doble concepto de una ciencia del ser entendida por un lado como *explicación óntica* y por otro como *interpretación ontológica*. Las causas del ente: el tema es el ser del ente. Las causas del ser: el ente es la causa del ser. El problema puede discutirse en términos positivos solo si conocemos suficientemente ambos conceptos de ciencia primera. En primer lugar, la ciencia primera como ciencia del ser en dirección de la *interpretación ontológica*.

El tema es el ser. Es evidente que esta ciencia tiene para decir algo más que el ser es el ser; pero siempre dice el ser. Así como la geometría trata en general del espacio; la física, de la naturaleza material y la biología, de la naturaleza orgánica; así la ciencia primera trata del *ente como tal en general, en la medida que es, por tanto, del ser*. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν[3].

La idea de esta ciencia está determinada con más precisión en Γ 2: idea de la ciencia del ser (1003 a 33-1004 a 9).

1. La unidad del objeto y del punto de partida temático (Γ 2, 1003 a 33-b 19).
2. A esto le corresponde un modo de donación originariamente genuino, y en verdad directo, αἴσθησις (1003 b 19-22).

2 1003 a 21-32.

3 *Met.* Z 1, 1028 b 2 y ss.

3. La modalidad del dejarse dar previamente (fenomenología, ontología).
4. ὄν y ἕν : cooriginariedad (1003 b 22-1004 a 2).
5. La ciencia del ser y las ciencias de las regiones del ser diferenciadas por contenidos (1004 a 2-9).

Respecto de 1): En primer lugar, la *unidad del horizonte temático*: ᾗ ὄν, "como ente", en la perspectiva del ser, con referencia al cual se orienta todo. El ser es lo más general[4]. Platón: κοινωνία τῶν γενῶν[5]. ¿Son los γένη aquello a lo que, finalmente, se reduce la problemática de esta ciencia? A esta cuestión se la trata en *Met.* B 3[6]. En *Met.* B se desarrollan una serie de problemas que son útiles para la determinación del objeto de esta ciencia. Esto es efectivamente lo decisivo y lo más importante para la comprensión de la nueva problemática aristotélica por oposición a la de Platón.

§ 54. LA IMPOSIBILIDAD DE DETERMINAR AL SER MEDIANTE GÉNEROS

Los «orígenes»[7], las determinaciones fundamentales del ser y el ser mismo, los ἀρχαὶ τῶν ὄντων no pueden ser géneros. La prueba es proporcionada indirectamente partiendo de la imposibilidad de la ὑπόθεσις. En primer lugar hay que determinar mediante un ejemplo los conceptos de género, diferencia y especie. Ejemplo escolar: el hombre: *homo animal rationale*. *Género*: animal, que puede ser racional o irracional. La *diferencia*: racional, divide el género y lo determina *como* algo que, según la idea, aún no es: ser viviente como racional. De este modo, la diferencia constituye la *especie*: *homo* (↔ animal) no

4 Véanse los Suplementos, nº 13, pág. 230. Apuntes de Mörchen, nº 69, pág. 317.

5 Cf. *Sofista* 254 b 7 y ss.

6 998 b 14 y ss.

7 Cfr. Met. B 3, 998 b 14-28; véanse los Apuntes de Mörchen, nº 70, pp. 318 y ss.

consiste ni en el *animal* ni en la *ratio*, pues a esta última también la tiene Dios. Lo *rationale* no pertenece a la *animalitas*, si lo *rationale* no es a la vez homo *y* animal.

Suponiendo que el ser sea un género, las especies y las diferencias, que han diferenciado el ser en general en un ser determinado, no podrían ser determinadas por el ser, pues la diferencia aporta algo que aún *no* se encuentra en el género. Pero si la diferencia, en la medida en que ella diferencia, debe ser algo; si la diferencia funciona como diferencia, entonces debe *ser*. Si el ser es considerado como un género, entonces la diferencia y la especie necesariamente tienen las determinaciones del género mismo. No queda más que una alternativa: o bien el ser es un género, pero entonces se trata de un género que, conforme a su esencia, no puede tener diferencias ni especies, ya que el ser debería negárseles sin más; o bien la diferencia y la especie son, y entonces necesariamente el ser no es un género. Pero, puesto que la diferencia y la especie *son*, valet consequentia: ὄν no es γένος. El *ser* no tiene *especies* ni *diferencias*. ¿Cómo está articulado entonces? ¿Como *unidad* de lo general y como *multiplicidad* de los modos del ser, de sus modalidades? ¿Cómo comprender aquí εἶδος y διαφορά? ¿Como predicamentos o como el ente mismo así predicado?

§ 55. La unidad de la analogía (del πρὸς ἕν) como sentido de la unidad del ente múltiple en la οὐσία

Aristóteles proporciona ahora la respuesta *positiva* a la pregunta si los ἀρχαί tienen el carácter de los γένη, si la ἀρχή deriva del ὄν, y si, por tanto, la οὐσία, es idéntica a un γένος.

Met. Γ 2: «El ente se dice como ente en una multiplicidad de sentidos» (1003 a 33). Así, pues, también el ser es comprendido en muchos sentidos. Sin embargo, la multiplicidad de su significado no es disparatada. Tampoco se trata solo de usar la misma palabra para significados completamente diferentes, como por ejemplo, en el caso de *Hahn*, gallo de gallinero, y *Wasserhahn*, la llave del agua: la misma palabra, pero con sentidos totalmente diversos. Así, pues, la expresión «ser» no es equívoca, οὐχ ὁμωνύμως (1003 a 34), *aequivoce*, pero

tampoco –puesto que es πολλαχῶς– συνωνύμως, *univoce*, esto es, teniendo el mismo significado en todo contexto.

¿Cuál es positivamente el sentido del ser y el modo de significar de esta palabra? Su significado no es disparatado, sin relación a algo uno, sino πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν[8] (1003 a 33 y ss.). Aristóteles responde con dos ejemplos: τὸ ὑγιεινόν, la expresión «sano» tiene su significado πρὸς ὑγίειαν, se dice que algo es «sano» en la medida en que tiene *relación con* la salud. Pero esta relación puede ser *diferente*, manteniendo siempre, sin embargo, relación con la salud.

ὑγιεινὸν τῷ φυλάττειν (1003 a 35), «sano», en la medida en que «conserva y mantiene» la salud: por ejemplo los paseos son sanos.

ὑγιεινὸν τῷ ποιεῖν (1003 a 35 y ss.), «sano», en la medida en que «produce» la salud. Un órgano es sano.

ὑγιεινὸν τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας (1003 a 36), «sano», en la medida en que «es un signo de salud»: un color de rostro sano.

ὑγιεινὸν τὸ [...] δεκτικὸν αὐτῆς (1003 a 36 y ss.), «sano», lo que es determinado en general por la salud y la enfermedad. Sano lo es solo lo que *puede* estar enfermo: no una piedra, menos aún un triángulo, pero sí una madera, un animal, un ser viviente.

El paseo *es* sano en un sentido del ser-sano distinto del sentido según el cual el corazón es sano. «El corazón es sano» tiene otro sentido que «mejillas sanas»; no porque estas sean una parte; «es» no significa que ellas mismas no estén enfermas, sino que son una señal-de. «Sano», de la misma manera que «medicinal» y «médico». «Médica» es una prestación, una praxis o una cosa (instrumento) de la que se sirve como operación (cf. 1003 b 1-3).

De la misma manera, «ente» significa en cada caso en relación al «ser», μία ἀρχή - πρὸς ταύτην (cf. 1003 b 5 y ss.), «en relación al ser» (1003 b 9), partiendo siempre de él y retornando siempre a él[9]. El ente es ente en diversos sentidos, y esta diversidad resulta de la relación en cada caso distinta del ente con lo que propiamente «es» y que es llamado «ente».

8 "Por relación a una unidad y a una cierta naturaleza única". [N. del T.]

9 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 71, pp. 319 y ss.

τὰ μὲν [...] ὄντα λέγεται[10] (1003 b 6)[11]

1. ὅτι οὐσίαι (1003 b 6)[12], "algo que es ahí presente" en sí mismo.

2. ὅτι πάθη οὐσίας (1003 b 7)[13], "estados de lo que es ahí presente".

3. ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν (1003 b 7), "camino hacia el ser ahí presente".

4. ὅτι φθοραί, στερήσεις (1003 b 7 y ss.), "desaparecer", "privación".

5. ὅτι ποιότητες (1003 b 8), "cualidades".

6. ὅτι ἀποφάσεις (1003 b 9), "negaciones".

πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν (1003 b 14). Cf. *Met.* K3: τοῦ ὄντος ᾗ ὄν[14], εἶναι[15], πάθος[16], ἕξις[17], διάθεσις[18], κίνησις[19].

Esta relación πρὸς ἕν es un modo del καθ' ἕν[20], la *unidad de la analogía,* ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὅ λέγονται (1003 b 17), "aquello de lo cual dependen los demás modos del ser y a través de lo cual los otros son llamados entes". Si esto es la οὐσία, entonces deben buscarse a partir de ella los ἀρχαί. Ahora bien, ¿se trata en cada caso de una οὐσία determinada o de la οὐσία en general?

Respecto de 2. y 3.: Tener constantemente en vista la modalidad más precisa del acceso primario[21]. Modalidad de la *pre*-donación, del *pre*-tener. Aquí hay una nueva ciencia del ser como tal, aclarada

10 "Se dice que tales cosas son entes". [N. del T.]

11 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 71, pp. 319 y ss.

12 Véanse los Suplementos nº 14, pág. 230; Suplementos nº 15, pág. 230.

13 Véanse los Suplementos nº 16, pág. 231.

14 1061 a 8.

15 1061 a 10.

16 1061 a 9; *Met.* Δ 21, 1022 b 15 y ss.

17 1061 a 9; *Met.* Δ 20, 1022 b 4 y ss.

18 1061 a 9; *Met.* Δ 19, 1022 b 1 y ss.

19 1061 a 9; cf. *Fís.* Γ 1, 200 b 12 y ss.

20 Γ 2, 1003 b 15.

21 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 71, pp. 319 y ss.

en *Met.* K 3[22]: nuevo concepto de filosofía, ontología, investigación temática del ser mismo, indicándolo, no solo buscándolo a tientas. Su delimitación respecto a la matemática y la física[23]: la matemática elimina lo superfluo y se limita a observar: ἀφαίρεσις[24], "quitar" algo de algo, y hacer esto desde diversos puntos de vista, permaneciendo sin embargo *una misma* disciplina.

ὂν ᾗ ὄν, el ser mismo ya está anunciado. Es en una pluralidad de modos de ser. Unidad: πρὸς ἕν, analogía. El significado análogo del ser = pregunta por el ser en general. El problema de esta analogía es el problema central para avanzar hacia el ser en general. ¿Dónde tiene su sitio esta analogía? ¿Dónde se encuentra la posibilidad de una relación del ente con el ente y de diversas relaciones de este tipo? λόγος -ὄν, algo *como* algo, juntamente, el uno *con* el otro. El λόγος es el hilo conductor, es decir, el ὄν λεγόμενον, el modo de ser posible de lo enunciable.

κατηγορεῖν, κατηγορία. Ser: su interpretación y la fijación de sus modos. Categoría, λόγος - "proposición", analogía. ὂν ᾗ ὄν: cómo se *muestra* en el λόγος y *sale al encuentro* en los modos del *"como algo"*[25].

El ὂν de las categorías: el primer grupo en el primer[26] πολλαχῶς.

22 1061 a 28 b 17.

23 Véanse los Apuntes de Mörchen, nº 71, pp. 319 y ss.

24 Cf. *Met* K 3, 1061 a 29.

25 Véanse los Suplementos nº 17, pág. 231.

26 Sobre los dos significados diferentes del πολλαχῶς en Aristóteles, véanse los Apuntes de Mörchen nº 71, pp. 319 y ss.; cf. también M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, curso de Friburgo del semestre de verano de 1930, *Gesamtausgabe*, vol. 31, ed. por H. Tietjen, Frankfurt am Main, 1982, pág. 77.

3

Las cuestiones fundamentales de la problemática del ser

§ 56. La esencia de las «categorías»

La expresión κατηγορία[1] como nombre indica la relación con el λόγος como *«mostración»*. Pero según su esencia, las categorías significan *modos del ser*. ¿Cómo es posible que los modos del ser sean designados por un término que está en relación con la proposición? No debe ya sorprender que sea así, ya que la pregunta por el ser está orientada en el λόγος, comprendido como "mostración". Con más exactitud: el λόγος es mostración del *ente*; en el λόγος es accesible el ente y, por tanto, también el *ser*. Desde luego, de este modo solo se aclara el origen de la relación respecto a los caracteres de ser; y sin embargo, esto no concierne solo al nombre, sino fundamentalmente a la orientación ontológica en el λόγος.

κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται[2], "el ser se predica de todo". Cuando el ente sale al encuentro, es mentado y comprendido, entre otras cosas, el ser. El ser es la categoría más general. Pero esto no quiere decir que el ente y el ser sean un pensamiento subjetivo, ya que λέγειν significa "mostrar" al ente en sí mismo. Las categorías son *modos del ente* respecto de su *ser*, no formas subjetivas del pensamiento,

1 Véanse los Apuntes de Morchen, nº 72, pp. 323 y ss.

2 *Met.* K 2, 1060 b 4 y ss.

cosa que, por lo demás, tampoco son en Kant. Sin embargo, desde otra perspectiva se da indudablemente un límite: el ente y el ser solo se dan en cuanto accesibles en la proposición. Además, conforme al significado más inmediato: solo *lo que está ahí presente*, las cosas. Plotino: los νοητά por oposición a los αἰσθητά. Pero incluso en el seno de los αἰσθητά de nuevo solo las cosas que están ahí presentes, *"ser ahí presente indiferentemente"*: mesa, árbol, montaña, cielo.

¿Cómo se presenta esta [orientación en el λόγος][3] y cómo llegan a ser concebibles en ella las categorías? Las categorías dan:

1. τὸ ὂν [...] κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν[4]. Las categorías son σχήματα, "figuras", en las cuales se muestran los modos del ser. ¿Cómo se relacionan con el λόγος?

2. τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα[5].

3. καθ᾽αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει[6].

4. Τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς ληπτέον ὁσαχῶς αἱ κατηγορίαι διῄρηνται[7]. Cf. *Met.* Δ 30: ὑπάρχειν καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν[8].

5. τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα[9]. ὑποκείμενον - συμβεβηκότα: ὑποκείμενον [...] ἐμφαίνεται ἐν ἑκάστῃ κατηγορίᾳ[10].

3 Agregado por el editor alemán; véanse los Apuntes de Mörchen nº 72, pp. 323 y ss.

4 *Met.* Θ 10, 1051 a 34 y ss.

5 Cf. *Cat.* 4, 1 b 25; ("las cosas que se dicen sin ninguna combinación", [N. del T.]). Véanse los Suplementos nº 18, pp. 231 y ss.

6 *Met.* Δ 7, 1017 a 22 y ss. ("el ser se dice por sí de tantos modos como significan las figuras de las categorías, pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser", [N. del T.]).

7 *Anal. Pr.* A 37, 49 a 6 y ss.

8 Cfr. 1025 a 14 y ss.

9 Cfr. *Met.* Γ 2, 1003 b 9.

10 Cfr. *Met.* Z 1, 1028 a 26 y ss.

6. διαιρέσεις, πτώσεις[11], πρῶτα, κοινά, γένη[12]. Porfirio refiere que los antiguos comentarios llamaban al libro de las categorías Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος[13]. Los estoicos: término para designar las categorías: τὰ γενικώτατα[14].

Respecto de 2.: Lo que, conforme a su contenido, no admite "ningún entrelazamiento", ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει[15], pero que por su parte hace posible en general el entrelazamiento mismo, permitiendo captar algo *como* esto; aquello a lo que, entre otras cosas, hago referencia en la proposición, y que en cierto modo es comprendido. La piedra es dura (cualidad). El árbol está en el camino (lugar). La resistencia es muy grande (ποσόν). Puntos de vista implícitos en toda proposición sobre el ente en la que el ser es comprendido. Entre ellas mismas las categorías no son reductibles unas a otras.

Respecto de 3.: El ente respecto a sus posibles modos de ser en sí mismo. Se dan tantos de estos modos de ser cuantos son los modos del λέγειν, del "mostrar" algo como algo. Las categorías se fundan, pues, en las *determinaciones del ser* y no significan otra cosa que tales determinaciones, que son *captadas en el "como-algo"*. El convenir de algo, más exactamente el ser ahí co-presente de algo con algo, los modos posibles del ser-con de algo con algo y de cada cosa con lo que siempre debe decirse como ὑποκείμενον. τὸ δ' ὂν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει[16].

---

11 *Met.* N 2, 1089 a 26.

12 Cfr. *Fís.* Γ 1 201 a 10; *De anima* 402 a 23. Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862, pp. 100 y ss.

13 *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV, Berlín, 1887, Pars I. pág. 56, 18 y ss.

14 Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Por H. Von Arnim, Leipzig, 1903 ss., vol. II: *Crisipo*, Parte II, § 2, 329 y 334, pág. 117; vol. III: *Diógenes de Babilonia*, I. *Logica*, 25, pág. 214.

15 *Cat.* 4, 2 a 5 y ss. Véanse los Suplementos, nº 18, pág. 231 y ss.

16 *Met.* Z 4, 1030 b 11 y ss. ("el ente significa, por una parte, algo determinado, y, por otra, la cantidad, la cualidad", [N. del T.]). κατηγορεῖν: categorías: diez (cf. *Top.* A 9, 103 b 21-23).

Respecto de 5.: πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα, "con respecto al ser ahí presente, o a lo que está ahí presente en sí mismo". οὐσία πρώτη, plena presencia del "esto aquí". *En las categorías se expresan los modos del ser ahí co-presente del ente con la* οὐσία. En toda categoría, según su sentido, se muestra la οὐσία. Como ya se dijo antes[17], ningún "como algo", ninguna συμπλοκή, y del mismo modo la estructura ahora aprehendida no constituye una objeción. Lo que tiene una cualidad es algo, lo que está relacionado es algo, lo que está en un lugar, en un tiempo es algo. Modos del ser ahí co-presente: algo es esto en sí mismo y, en cuanto esto, tiene tal cualidad, está en tal relación, y así sucesivamente.

Respecto de 6.: Las categorías son, por tanto, διαιρέσεις, lo que puede ser recogido en esta originaria "descomposición" de una οὐσία en cuanto a determinaciones del ser. [πτώσεις][18] las flexiones, los modos del ser ahí co-presente; [πρῶτα][19] los primeros caracteres originarios del ser en el ente; [κοινά][20] lo que es común; [γένη][21] los géneros. Sobre las categorías como modos, maneras del ser-con [...][22], cualidad general, lo general para una propiedad concreta siempre determinada, la especie en general para las especies siempre determinadas.

Recapitulando: las categorías:

1. Modos del *ser ahí co-presente* con algo que está ahí presente en sí mismo.

2. En ellos está determinado el *modo de ser* de lo que puede ser-con[23].

17 Véase *supra*, 2°, pp. 186 y ss.

18 Agregado por el editor alemán.

19 Agregado por el editor alemán.

20 Agregado por el editor alemán.

21 Agregado por el editor alemán.

22 Texto ilegible.

23 Véanse los Apuntes de Mörchen n° 73, pág. 326.

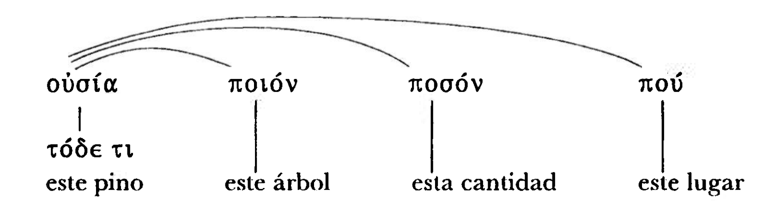
3. Este modo de ser es, entre otros, siempre ya comprendido en toda mostración concreta del ente como esto y esto otro. "Algo como esto" articula el ser-con, y esto quiere decir que el modo de ser que se expresa en la categoría es el contenido posible de un *punto de vista*. Este punto de vista es constitutivo de la posibilidad de la proposición. En cuanto rojo, en cuanto allí en la perspectiva del ποιόν, del πού[24].

4. El contenido de la perspectiva es de este modo el hilo conductor para la comprensión del ser de lo que se atribuye al ente, que está en el predicado de la proposición, y precisamente κοινόν. Las categorías son, por tanto, los *predicados más generales*.

§ 57. LA ANALOGÍA (πρὸς ἕν) COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA UNIDAD DE LOS MÚLTIPLES MODOS DE SER (LAS CATEGORÍAS)

Lo decisivo es el sentido *ontológico*: *modos del ser ahí co-presente*, a) diferentes entre sí, irreductibles, b) no comprendidos en un género superior, pero tampoco una multiplicidad confusa, ya que son categorías por su relación con la οὐσία, que es 1. esencial a todas; 2. diversa en cada una.

El ser como ser-ahí-presente en general es *plurívoco*: 1. ahí presente en sí mismo; 2. ahí co-presente, "junto-con" en los diversos modos[25].



24 Véanse los Suplementos, nº 19, pág. 232.

25 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 74, pp. 326 y ss.

así como [....][26].

Analogía attributionis; analogía proportionis[27].

Analogía attributionis[28]. *Nomen commune. Ratio* [....] *eadem secundum terminum*, este término siempre es co-comprendido (*mitgemeint*)[29], por ej., la salud o lo sano propiamente dicho, *primum analogatum*, es decir, el ente propiamente dicho, la οὐσία; el ser en general, esto es, el ente propiamente dicho.

El "co-comprendido" (das "*mitgemeint*"), el "con" en general en sus posibilidades, precisamente en las "categorías": el συμβεβηκός. El "con" (das Mit) hace variar el "como-qué". ¿Solo el "con", y a partir de su pura presencia, o bien el "qué" (en general) "con"?: *qualitas, quantitas*. ¿Deben ser estas analizadas *temporariamente*, o deben ser aclaradas temporariamente solo desde un determinado punto de vista ontológico? El ente es esencialmente en relación con el ente propiamente dicho.

Diversa[30] *secundum habitudines, identitas termini habitudinum, diversitas habitudinum*, es decir, *modalización* del ser. Pero hay una dificultad de fondo: aquí se trata de un significado *ontológico*, esto es, del significado fundamental en general, el *sentido del ser en general*. En los ejemplos se trata, en cambio, de significados *ónticos*, un ente (la salud), *qualitas*. Ahora bien, aquí la *cualidad como tal* es un modo, ella misma como tal también es πρὸς ἕν. La cualidad misma es expresión de una *habitudo* del ser. En el ejemplo, por el contrario, es *terminus*, y precisamente como una cualidad determinada, una "especie". La *habitudo* aquí es insuficiente: puede ser también κατά τι, pero lo que vale en la ἀναλογία es el πρός τι.

---

26 Texto ilegible.

27 Véanse los Apuntes de Mörchen: "La estructura de la universalidad del ser es la estructura de la analogía". Véanse los Suplementos, nº 20, pág. 233; suplemento Nº 21, pág. 233.

28 Cfr. T. De Vio Cayetano, *De nominum analogía*, ed. De M. de Maria, Roma, 1907. Bibliografía más precisa, anotaciones y comentarios más detallados en B. Pinchard, *Métaphysique et sémantique (La signification analogique des termes dans les principes métaphysiques) suivi de Thomas de Vio-Cajetan, L'analogie des noms*, latín-francés, París, 1987 (en adelante: Vio Cayetano), cap. I, 3, pág. 114.

29 Vio Cayetano, cap. II, 8, pág. 115.

30 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 74, pp. 326 y ss.

Lo que se refiere al *terminus*, o sea, las categorías, son los *analogata*. El *primum analogatum* es la οὐσία y, a la vez, el *nomen analogum* es la οὐσία. ¿Son idénticos εἶναι y οὐσία, ser en general y ser propiamente dicho? ¿Cómo se relacionan entre sí? Lo Uno aquí es propiamente y a la vez impropiamente dicho.

Otra comprensión del concepto de analogía: entre los νοητά y los αἰσθητά. No se trata de la misma οὐσία para unos y otros[31]. Δεῖ μέντοι τὸ ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν[32].

Deus ist ens realissimum[33], *summum ens*[34], *ens infinitum* por oposición al ens finitum creatum[35]. Es ser ciertamente, pero no *univoce*. La οὐσία es el ente más propio en sentido del ente infinito, que crea al ente finito. Lo creado también es sustancia, pero finita, y de esta de nuevo se tiene analogía en sentido ontológico.

Los modos del ser, su multiplicidad y su modo de unidad y de su co-pertenencia. Lo primero (1°) y originario es el πολλαχῶς. Lo segundo (2°) es el simple significado del ser. A este se refiere el ser de las categorías. ¿De qué modo?

Respecto de 2.: τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον[36], el ser pura y simplemente dicho, no este o aquel ser, no el ser de un ente determinado, no el ser y este ente, sino el ser *pura y simplemente*. Las orientaciones fundamentales de las cuestiones y de la problemática del ser solo se aclaran en conexión con el ser de las categorías; y esto significa que la idea concreta de la ciencia está determinada por el *ser en general*. Por eso se plantea esta cuestión: ¿cómo se relaciona con esto la segunda concepción de la ciencia del ser, la teología?

---

31 Plotino, *Enéadas*, VI, 1.1 ss. ("Es necesario, sin embargo, tomarlas por analogía y por homonimia").

32 *Enéadas*, VI, 3.1, 6-7.

33 Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 576, B 604.

34 Cfr. Anselmo de Canterbury, *Monologion*, XVI; R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, en *OEuvres*, ed. Por Adam y P. Tannery (en adelante: Descartes, *Meditationes*), IV, 4; V, 11.

35 Descartes, *Meditationes*, III, 22-24.

36 *Met.* E 2, 1026 a 33. Véanse los Suplementos n° 22, pág. 234.

De lo dicho hasta aquí se sigue que «el ser ahí presente» (*Vorhandenheit*) es una categoría eminente. La οὐσία expresa el ser originario; en relación con ella se da «el ser ahí co-presente» (*Mitvorhandenheit*), los modos. «Ser ahí presente» – «ser ahí co-presente». «Con» –λόγος– «irrupción de la presencia» (*Anwesung*). Ciertamente, nueve categorías se fundan en la primera, pero por esencia se dan con ella. El ser de las categorías[37]: *ahí presente, ahí copresente*, en sí mismo; καθ' αὑτό, siempre y constantemente ahí a partir de sí mismo y según su esencia. Lo que debe ser ahí presente como *producido*. Ser: *presencia*[38], y ciertamente de algo múltiple. *Co-presencia* (*Mitanwesenheit*) de algo con algo, es decir, en la presencia misma referencia de una a la otra. Totalidad de conformidad (*Bewandtnisganzheit*), significatividad, mundo (entre otros, especialmente en el fenómeno de la οὐσία en general, la παρουσία); esto quiere decir que el ente es συγκείμενον. Las categorías son las condiciones de posibilidad, los modos fundamentales del posible ser ahí co-presente.

Categorías *referidas a* todo ente que debe ser. La *accidentalidad (Hinzugeratenheit)* es un *carácter de ser* que no es necesario al ente propiamente dicho y que tampoco constituye el ser del ente propiamente dicho. De la misma manera el estado de descubierto.

§ 58. EL SER EN EL SENTIDO DE LA ACCIDENTALIDAD (συμβεβηκός)

Textos:

κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι: *Met.* E 2,3; K 8[39]; *Met* Δ 30. ὡς ἀληθὲς ὄν: *Met.* E 4; K 8[40]; *Met.* Θ 10; *De interpretatione; De anima* Γ 6[41].

37 Véanse los Suplementos nº 23, pp. 234 y ss.; nº 24, pág. 235.

38 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 75, pp. 327 y ss.

39 1064 b 15-1065 a 21.

40 1065 a 21-26.

41 430 a 26 y ss.

Ambos [κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι y ὡς ἀληθὲς ὄν][42] son λοιπὸν γένος[43] en oposición a la δύναμις, a la ἐνέργεια y a la κατηγορία.

ὂν κατὰ συμβεβηκός[44] - "accidentalidad", "contigencia" (*Mitdazugeratenheit*). κατὰ συμβεβηκός εἶναι[45], lo que acontece a veces por azar, no como τέλος. No es una pura nada, pero tampoco es el ser propiamente dicho, y sin embargo es importante para la comprensión del concepto aristotélico, y griego en general, del ser. A partir del ser que no es el propiamente dicho se esclarece lo que se entiende como tal, es decir, cómo se comprende el ser propiamente dicho. En su sentido más amplio, ἐπίσταμαι significa "comprender", ser que se comprende referido a, tener una orientación, un trato con el ente: la construcción de una casa. Esta orientación se refiere a algo, a la cosa que se debe producir, al hecho de que esta, como casa, sea a la mano (*zuhanden*) conforme a lo que le corresponde como obra artesanal. Al mismo tiempo queda excluido todo lo que de la casa sea agradable o desagradable a sus habitantes, los destinos y los estados de ánimo que se den en quienes la ocupan[46].

1º) Sobre el ente-así, οὐδεμία [...] περὶ αὐτὸ θεωρία[47].

2º) ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός (1026 b 13 y ss.).

3º) ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (1026 b 21).

4º) τίς ἡ φύσις αὐτοῦ. a) καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἐστίν b) (1026 b 25 y ss.), "sobre qué fundamento", ¿cómo está fundado? Ad b) ἐξ ἀνάγκης (μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως); αἰεί (cfr. 1026 b 28 y ss.). 2) ἐπὶ τὸ πολύ (1026 b 30). Esta es la ἀρχή del συμβεβηκός (1026 b 31). Ad a) 1º) Lo que no acontece ni αἰεί, ni por lo general, sino a veces (1026 b 32). 2º) Semejante accidentalidad es posible, por azar, a veces, solo si se da algo que siempre ya es por lo general constantemente ahí presente (*das Immer-schon-beständig-zumeist-Vorhandenes*).

42 Agregado por el editor alemán.

43 *Met.* E 4, 1028 a 1 ("otro género").

44 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 76, pág. 328.

45 *Met.* K 8, 1064 b 15 y ss.

46 Cfr. 1064 b 19 y ss. Véanse los Apuntes de Mörchen nº 77, pp. 328 y ss.

47 *Met.* E 2, 1026 b 3 y ss. ("Ninguna consideración teórica sobre él").

5°) Ejemplos[48].

6°) Para este ὄν no hay τέχνη (ἐπιστήμη), δύναμις ὡρισμένη (1027 a 6 y ss.). No es un οἰκεῖον τέλος[49], es inaferrable en su posible determinación y consistencia. Al accidente (*das Hinzugeratende*) no corresponde ninguna comprensión determinada, ningún comportamiento definido, que concierna siempre al ente determinado que sale al encuentro, con el que se ocupa, sino que la esencia del συμβεβηκός consiste precisamente en surgir παρά, *«al lado de»* tal ente, vez por vez *de una manera arbitraria y fortuita* (1027 a 16 y ss.).

7°) El ἀρχή concebido de una manera más precisa: el ἀεί como ὕλη (1027 a 13): la determinabilidad en general, abierta a cualquier cosa.

§ 59. El ser en el sentido del "estado-de-descubierto": ὂν ὡς ἀληθές (*Met.* E 4, K 8, Θ 10)

a) Unión y separación como fundamento del estado-de-descubierto y del estado-de-encubierto

Ser-verdadero[50]. A es B. A es de hecho, es realmente y no solo presuntamente. Concepto de verdad en general, verdad del juicio, adecuación.

Met. E 4: el texto de este capítulo no es sencillo. Hace tiempo que se ha llamado la atención sobre esto. Jaeger aprovechó esta situación para eliminar varios pasajes. Las líneas 1027 b 25-27 serían una interpolación posterior, porque allí se encuentra una dilucidación del concepto de verdad, que Aristóteles no habría previsto originariamente[51].

48 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 77, pp. 328 y ss.

49 *Met.* K 8, 1064 b 23.

50 Véanse los Suplementos, Nº 25, pp. 235 y ss.; Apuntes de Mörchen nº 78, pág. 330.

51 Jaeger, *Studien*, pp. 23-28, especialmente pág. 27; Jaeger, *Aristoteles*, pág. 217.

Estado-de-descubierto – simulación (*Verstelltheit*). (Ser falso, "no ser como, ser de otra manera que"). Aquí se plantea la pregunta: ¿qué tipo de modificación del ser en general es esta y cuál es su conexión con el ser de las categorías?

El estado-de-descubierto y el estado-de-encubierto se encuentran y se fundan en la *unión* y la *separación*. λόγος, algo como algo; separada y juntamente dentro de la captación unitaria del ente ya dado. Descubrir, hacer ver indicando, significa: (develar en sí mismo) el *indicar atributivo* (*das zusprechende Aufweisen*) respecto a lo que está presente en conjunto (das *Zusammenvorhandene*), o sea, el *indicar negativo* (*das absprechende Aufweisen*) respecto a la ausencia de conexión (*Unzusammenhang*). El encubrir simulando (*Verstellendes Verdecken*) es el contrario correspondiente: el indicar atributivo respecto a la no conexión [o][52] el indicar negativo respecto a lo que está presente en conjunto. «El pizarrón es negro»: atribución del «negro» al «pizarrón», indicando así lo que está presente en conjunto. «La ventana no está cerrada»: negación del estar cerrado a la ventana, indicando así la no conexión de los dos. «La ventana está cerrada»: atribución del estar cerrado a la ventana respecto a la no conexión: por consiguiente, ocultación del ente así como es pretendiendo hacerlo pasar como algo que no es. «El pizarrón no es negro»: negación de la negrura al pizarrón con respecto a lo que está presente en conjunto. Algo como algo («es negro») que no es: no ya «no negro», sino «negro».

Descubrir - ocultar[53] es considerar algo y hablar de algo *como* algo. Esto expresa el *hacer referencia a algo como algo*. ἅμα καὶ [...] χωρίς[54]: «al mismo tiempo», «de una vez» el ente mismo que se indica; «dividido», «separado», tomado separadamente. Pero ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς (1027 b 24), «no sucesivamente», es decir, primero el todo en una unidad y, a continuación, separado, sino ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι (1027 b 25), «de modo que resulta una unidad», es decir, el todo mismo en la separación y, a través de la separación, y

52 Agregado por el editor alemán.

53 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 79, pág. 331.

54 *Met.* E 4, 1027 b 24.

precisamente a través de ella, el todo unitariamente como él mismo en el "como" de su ser. ἄλλος λόγος: *Met.* Z 12; *De anima* Γ 6 y ss.

Hacer referencia, recorrer percibiendo, no simplemente dirigir la vista, sino más bien pasar de un extremo al otro con los ojos abiertos, διανοεῖσθαι. La unión y la separación se efectúan en la διάνοια. Algo *como* algo, como estructura "no en las cosas" mismas, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι (1027 b 30 y ss.), sino más bien estructura del *comprender* y *descubrir*, del *ser descubierto* y del *ser encubierto*, constituida mediante el comportamiento y en el comportamiento con el ente descubierto mismo. El estado-de-descubierto no pertenece al ente en sí, que puede ser sin el estado-de-descubierto o el estado-de-encubierto. Si estos se dan, solo es porque hay διάνοια.

El estado-de-descubierto no es posible no solo sin el ser del que *indica*, sino también sin el ser del *ente que se ha de indicar*.

ἕτερον ὂν τῶν κυρίως (1027 b 31), un «otro» ser en el estado-de-descubierto respecto del «ser propiamente dicho» de las categorías.

b) Justificación de la desconexión tanto del ser como accidentalidad cuanto del ser como "estado-de-descubierto", excluidos ambos de la consideración fundamental del ser

Ambos[55] modos del ser, el ὂν κατὰ συμβεβηκός y el ὂν ὡς ἀληθές, son ἀφετέον (1027 b 33 y ss.). El συμβεβηκός es ἀόριστον (1027 b 34), «indeterminado», no es algo constante, algo que se posee como siempre indicable. El ἀληθές es διανοίας τι πάθος (1028 a 1), un «estado» del alma. ἀμφότερα [...] οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος (1028 a 1 y ss.), «ambos modos del ser no manifiestan una forma de ser que estaría fuera del ser propiamente dicho». Ambos modos de ser *no son infundados*. ἔξω: «fuera» de toda referencia esencial al ser propiamente dicho. ἔξω no significa "fuera de la conciencia". Esto valdría en cierto modo para el ser-verdadero, aunque tampoco este está referido a la «conciencia». Pero el ἔξω es

55 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 80, pp. 331 y ss.

diverso [?] para los dos modos de ser, y el συμβεβηκός es sin duda un ente dependiente.

τὸ ἔξω ὄν[56] es el ser infundado, no fundado por esencia en otro; el χωριστόν (1065 a 24) es lo que subsiste reposando en sí mismo (*das eigenständige Beständige*); subsistencia que reposa en sí misma (*eigenständige Beständigkeit*).

c) El modo de ser fundado del ser como accidentalidad y del ser como estado-de-descubierto en el ser de las categorías

¿Cómo se fundan los dos modos en el ὂν τῶν κατηγοριῶν? Este último es el κυρίως ὄν[57]. ¿Cómo puede ser entonces que el ὂν ὡς ἀληθές sea caracterizado como el κυριώτατον?[58]

συμβεβηκός - ἀληθές y la κατηγορία. ¿Cómo se fundan? Las categorías son los posibles modos del posible ente que está presente con. La accidentalidad es un modo de ser fundado en el ser de las categorías, más precisamente en la idea de ser que se encuentra en la base de la articulación fundamental [?] de las categorías: lo que es presente en sí mismo y lo que es copresente. La accidentalidad es formalmente un *modus* del ser copresente, de modo que caracteriza al ente que no pertenece necesaria ni constantemente al ente propiamente dicho, y que se encuentra desplazado al nivel del no-ente. El συμβεβηκός ontológico. Este ser no corresponde plenamente a la idea del ser propiamente dicho (subsistencia permanente); el συμβεβηκός óntico, en su sentido ontológico, no corresponde nunca, y es el ente no propiamente dicho. Porque es fundada y además impropia, [la accidentalidad no entra][59] en la temática fundamental de la ciencia del ser. Este ente no es el objeto posible de una διάνοια

56 *Met.* K 8, 1065 a 24.

57 *Met.* E 4, 1027 b 31.

58 Cfr. *Met.* Θ 10, 1051 b 1: κυριώτατα ὄν; véanse los Apuntes de Mörchen nº 81, pp. 332 y ss.

59 Agregado por el editor alemán.

y, por consiguiente, su ser no amerita para los griegos un debate más amplio. Sin embargo su consideración, llevada a cabo en el interior de la διάνοια, pertenece a una doctrina amplia del ser en general.

ὂν ὡς ἀληθές[60] - κατηγορία, λόγος - «descubrir», διανοεῖν - νοεῖν. Tampoco este modo de ser es καθ' αὑτό, el ser en sí mismo, sino ser como algo que sale al encuentro y *es descubierto*. Pero este modo de ser tampoco está fundado sobre el en-sí (*im An-sich*), sino que es comprensible en tal [?] solo a partir del λόγος, si bien desde otro punto de vista. Pero al mismo tiempo este ser –a diferencia del κατὰ συμβεβηκός– no es una nada: por el contrario, lleva a cumplimiento el ser en sí mismo. Tal ser caracteriza al ente en su presencia en sentido propio. [El ente es][61] presente no solo en general, sino que, descubierto como tal, es accesible en su presencia, puesto en el presente puro y simple [?].

§ 60. EL SER COMO POSIBILIDAD Y ACTUALIDAD: ὂν δυνάμει - ἐνεργείᾳ (*MET.* Θ)[62]

κίνησις - μεταβολή. Volvamos sumariamente a Aristóteles, *Fís.* A; δύναμις proviene de δύνασθαι; δύναμις (δυνατόν).

1°) ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ᾗ ἕτερον[63]. La potencia (*Vermögen*) es «el *punto de partida de un movimiento*, de un cambio en otro como movido, o bien en la medida en que este último sea otro». Un oficio es la potencia, la capacidad de un artesano, en un otro como obra (por ejemplo: el calzado), o bien en la medida en que sea un otro. La medicina, un médico; lo movido es el enfermo. El médico puede curarse a sí mismo, pero en tal caso no es objeto *qua* médico, sino *qua* enfermo.

60 Véanse los Apuntes de Mörchen n° 81, pp. 332 y ss.

61 Agregado por el editor alemán.

62 Cfr. *Met.* Δ12, 1019 a 15 y ss.

63 *Met.* Δ12, 1019 a 15 y ss.

2º) δυνατὸν (δύναμις)[64] πάσχειν (cfr. 1019 a 21 y ss.), «la potencia de poder *sufrir* algo» por parte de otro, o bien en la medida en que es un otro.

3º) δύναμις para algo; no hacer en general, sino καλῶς [...] ἢ κατὰ προίρεσιν (1019 a 23 y ss.). Capacidad en un sentido *acentuado*: El que puede. De un corredor se dice que «es capaz de correr». «Puede jugar» = juega bien.

4º) ἕξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ (1019 a 26 y ss.), «potencia en el sentido de ser insensible» a la mutación y al deterioro. *Fuerza de resistencia*, capacidad vital. Algunas veces algo es destruido no en cuanto tiene una potencia, sino porque no la tiene, respecto a la falta de algo.

A la δύναμις corresponde el δυνατόν, «lo que está en estado de» (1019 a 33); del mismo modo, a la ἀδυναμία (1019 b 15 y ss.), a la «impotencia» (*Unvermögen*), corresponde el ἀδυνατόν (1019 b 18), el «no estar en estado de». «Imposible» en cambio es empleado en un sentido que no tiene ninguna relación con la δύναμις y la ἀδυναμία. ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές (1019 b 23 y ss.), «imposible es aquello cuyo contrario es necesariamente verdadero». κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις (1019 b 33 y ss.). Pero las significaciones precedentes πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην (1019 b 35 y ss); analogía, κύριος ὅρος (1020 a 4).

De este concepto *óntico*[65] de δύναμις hay que separar δυνάμει (δύναμις), que no es una potencia óntica, sino un *carácter del ser*, y ciertamente visible ante todo en lo movido, así como la δύναμις (en sentido óntico) se refiere a la μεταβολή.

---

64 En el manuscrito la palabra δυνατόν se encuentra tachada y δύναμις está escrita sobre ella. [Nota del editor alemán]

65 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 1, pp. 343 y ss.; cfr. Apuntes de Mörchen: "El término ἐντελέχεια se usa en el mismo sentido que ἐνέργεια".

4

El problema del movimiento y su significado ontológico. Origen, sentido y función de la δύναμις y de la ἐνέργεια

[*Articulación del capítulo:*][1]

A. Análisis del movimiento (§ 61)

B. Significado ontológico de este análisis

1. Los nuevos caracteres del ser: δύναμις, ἐνέργεια (§ 62)
2. La interpretación del ente en su conjunto (§ 63):

   1) *ónticamente*, el ser movido es reconocido como ente de hecho;
   2) pero la *movilidad como tal* es un problema;
   3) si se resuelve este problema, la movilidad se convierte en un *carácter de ser universal*;
   4) es posible entonces una *determinación fundamental del ser* y una interpretación radical de la οὐσία.

φύσις, mundo[2]. La κίνησις no es solo un estado entre otros, sino una *determinación esencial*. De allí que *la movilidad como modo de ser sea fundamental*. El mundo, el ente pura y simplemente, contiene todo género de ser (*Wesen*). El ser movido es ontológicamente central también en sentido óntico. A partir del movimiento: el análisis ontológico no es solo ampliación y complemento de lo hasta ahora investigado,

1 Agregado por el editor alemán.

2 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 2, pp. 345 y ss.

sino que es también una concepción fundamental y más radical de este ente, los φύσει ὄντα, y es por tanto una *pandinámica (Pandynamik)* [?] *del ser en general.* Del movimiento y de sus caracteres ontológicos deriva *todo* ente, también el ente inmóvil (cfr. δυνάμει, ἐνεργείᾳ), y, entre otros, la «temporariedad» (*Temporalität*), el χρόνος, la κίνησις, la ἐντελέχεια. Hegel: transición, devenir.

§ 61. ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO[3]

Movimiento, *Fís.* Δ 1-3: κινούμενα φύσει ὄντα. Cambiar de - a, «sucesivamente», fenómeno de sucesión: ἐφεξῆς[4]; συνεχές (200 b 18), «sucesión continua». ἄπειρον (cfr. 200 b 19), «ilimitado», sin límites, sin interrupción en la transición, εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχές (200 b 20). τόπος; κενόν; χρόνος (cfr. 200 b 21).

La κίνησις no es παρὰ τὰ πράγματα (200 b 32 y ss.), no es un γένος, sino que es comprendida siempre solo como *determinación del ser*, carácter de un ente que es de tal o cual modo, precisamente una οὐσία, pero esta κατὰ ποσόν, ποιόν, τόπον (cfr 200 b 34). κοινὸν [...] οὐδὲν [...] λαβεῖν (200 b 34 y ss.).

ἕκαστον γένος debe dividirse en δυνάμει, ἐνεργείᾳ[5] (cfr. 201 a 10). De dos maneras: μορφή - στέρησις en el «esto aquí» (cfr. 201 a 4 y ss.).

Definición de la κίνησις (201 a 10 y ss.).

Análisis del movimiento: *a la mano* (*zuhanden*), *ahí presente* (*vorhanden*); *en mano* (*unterhanden*); tener *entre manos* (*unter den Händen*) en la producción lo que es producido, tomado en la producción.

El movimiento de la madera es el *ser-en-mano* (das *Unterhandensein*), [es el movimiento][6] de la *disponibilidad* (*Bereitheit*) en cuanto tal. No la madera ahí presente, sino la madera en su poder-ser. La madera está

3 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 3, pp. 346 y ss.

4 *Fís.* Γ 1, 200 b 16.

5 Variante Notas Prantl: ἐντελεχείᾳ en lugar de ἐνεργείᾳ.

6 Agregado por el editor alemán.

presente como esto disponible-para (*dieses Bereite zu*) *en su disponibilidad.* Este modo de ser, la *movilidad*, vale para todo lo que es móvil o para todo lo que está en reposo, los φύσει ὄντα. A la vez se encuentra aquí una presencia *más alta*, una *impertinencia* (*Aufdringlichkeit*) en lo que el móvil puede ser y es. Lo que se mueve es lo que no se limita solo a hacer notar su presencia, por decirlo así, en sí como lo hace lo que está ahí presente en reposo, sino que la impone (*aufdrängt*), se pone delante (*sich vordrängt*) a sí mismo explícitamente en su presencia: esta presencia insistente (*vordränglich*) del móvil. En el fenómeno de la transición se encuentra esta fluctuación de presencia y ausencia (*Ab- und Anwesenheit*) más altas en el interior de un ente ahí presente.

La κίνησις es ἀτελής (cfr. 201 a 6). Es ciertamente utilizabilidad (*Zuhandenheit*), pero la de la disponibilidad. Utilizabilidad de lo que ya está terminado (*fertig*): ἔργον. Pero lo que de este modo está terminado no tiene ya ningún movimiento. Utilizabilidad y sin embargo movimiento, pero no incompletitud. El concepto óntico de ἐνέργεια en oposición al concepto óntico de κίνησις. Presencia de lo que aún no está terminado como tal. Aquí la ἐνέργεια τοῦ δυνάμει [...] ᾗ τοιοῦτον (201 a 10 y ss.), allí la ἐνέργεια *pura y simplemente.* ἐνέργεια τελεία. Presencia y, sin embargo, ya terminado; lo que ya está terminado por esencia [?], ya terminado; terminado y, sin embargo, en vía de efectuación. Dirigirse al presente.

El *«en-vista-de-qué»* en el móvil mismo no es otra cosa que el *ser* movido. ¿Es aquí la utilizabilidad del ser movido como ser movido el [?] puro [?] ser? Ser: *ser producido* (*Hergestelltheit*); ser: *producir*; ser: el *puro hacer como tal.*

§ 62. SIGNIFICADO ONTOLÓGICO DEL ANÁLISIS DE LA κίνησις. SENTIDO ONTOLÓGICO DE LA δύναμις Y DE LA ἐνέργεια

Este «posible», lo que está a la mano (*das Zuhandene*), puede ser presente en un sentido más invasivo en el uso inmediato.

La οὐσία es lo que está ahí presente y subsiste reposando en sí mismo (*das eigenständig beständig Vorhandene*). Ahora según dos posibilidades

fundamentales: la δύναμις y la ἐνέργεια, la «actualidad» (*"Wirklich-keit"*)[7]. Ambos son ἀνάλογα.

Esta es la articulación: δύναμις -ἐνέργεια referida a la estructura del ente como producido, compuesto de. Reflexionar sobre lo que constituye la presencia, la forma; esta última como ἐνέργεια. ὕλη y δύναμις.

δυνάμει - ἐνεργείᾳ. 1º) ¿Qué quiere decir esta determinación como carácter del *ser*? 2º) ¿Cómo se concilia con las demás, sobre todo con la οὐσία?

Respecto de 1º: a) Posibilidad, potencia *en sentido óntico*, δυνατόν[8].

b) Sentido ontológico de la posibilidad como carácter del ser: δυνάμει ὄν[9]:

α) fundada luego como ἐνέργεια;

β) la ἐνέργεια misma, presencia fundamental, referencia, «mundo».

El movimiento es una determinación de ser del ente, el ente movido. ¿Qué significa *ontológicamente* el movimiento? *Utilizabilidad de lo disponible en su disponibilidad.* ἀτελές - ἐντελέχεια.

Ontológicamente fundamental: δυνάμει ὄν - ἐνεργείᾳ ὄν: disponibilidad – utilizabilidad. Al mismo tiempo grados del ser. Movimiento – actividad.

Niveles del ser: ἐνέργεια y οὐσία. Esta [ἐνέργεια][10] como interpretación radical de la οὐσία. δύναμις, ἐνέργεια son a la vez *posibilidades fundamentales* de la οὐσία. Ser ahí presente – ser a la mano.

δυνάμει ὄν – ἐνεργείᾳ ὄν, posibilidad y actualidad. (La posibilidad) puede ser mal entendida como mera posibilidad, pura posibilidad, y comprendida negativamente: nada impide que algo pueda ser. Más bien: esta «posibilidad» debe ser comprendida en

7 Véanse los Suplementos Nº 26, pp. 236 y ss.; Apuntes de Bröcker nº 4, pp. 349 y ss.

8 *Met.* Δ 12.

9 *Met.* Θ 6.

10 Agregado por el editor alemán.

el *modus* de la presencia, de la *aptitud*, de la *disponibilidad para*, del ser disponible para, pero *por referencia a un para-qué (wozu)*, un *aún-no* (ein *Nochnicht*), στέρησις[11], pero este para-qué no es una pura nada, no es un no-ser, sino un ser ahí presente. Realidad, ser ahí presente como *ser-en-obra* (*Im-Werke-Sein*). La realidad es un *modus* del ser con cuya ayuda el movimiento llega a ser ontológicamente concebible. Inversamente: al ser mismo como carácter ontológico [pertenecen][12], la ζωή, la obra, el obrar, el hacer.

Lo «posible» no es lo no real en el sentido de lo que no está ahí presente en absoluto, sino que es no-real (*un-wirklich*) en cuanto *no está en curso de efectuación* (*nicht im Wirken*). La realidad de lo que está en reposo se comprende a partir del movimiento. De otro modo, no queda nada claro.

Posibilidad *negativamente*: ausencia de contradicción, poder-ser en general. Posibilidad *positivamente*: *poder algo, aptitud en general*. Posibilidad: aptitud pero "como" (*Eignung aber als*); disponible, disponibilidad (*Bereitschaft*): solo falta efectuar el paso, *el carácter de la disponibilidad* (*Bereitschaftlichkeit*). Cuando un ente ahí presente es a la mano respecto a este modo de ser, entonces está en *movimiento*.

Disponibilidad para [ser][13] mesa. Cuando la cosa es a mano como esto disponible, presente en su disponibilidad, entonces está en movimiento. La *disponibilidad del ser ahí presente*: esto que está ahí presente *respecto de* la disponibilidad, *como* disponible. ¿Cuándo llega en su disponibilidad a ser a mano *en sí mismo y por sí mismo*? ¿Cuándo y cómo *se muestra en sí mismo en su disponibilidad*? No, cuando simplemente lo constato. Entonces solamente: algo puede llegar a ser una mesa. Esta disponibilidad se manifiesta en sí misma cuando la madera está siendo trabajada, y en la medida que es *en mano (unter der Hand)*, durante todo el período de su transformación. Entonces, mientras es transformada, en devenir, este *devenir*, este *cambiar* es *presencia de lo que está ahí presente en su disponibilidad* y respecto de ella: κίνησις. Ser en

11 Cfr. *Fís.* Γ 2, 201 b 34.

12 Agregado por el editor alemán.

13 Tachado en el manuscrito.

trabajo, es decir, el ser del ente, lo que es *descubierto en el tener en mano*, el ser a mano, la *utilizabilidad*.

Utilizabilidad de la disponibilidad como tal; *temporariedad* de la disponibilidad. Temporariedad de la utilizabilidad; temporariedad de la utilizabilidad como ser-disponible como tal. Modalidad de la disponibilidad respecto a la utilizabilidad como ser a mano [?].

Utilizabilidad, disponibilidad: ambas son modos de la presencia, *conformidad* (*Bewandtnis*). También lo disponible es presente, a la mano, pero no necesariamente en su disponibilidad. Madera se encuentra por doquier. ¿Pero cuándo algo es a la mano por sí mismo en su disponibilidad? Cuando es *en mano* (*unter der Hand*), es decir, en el movimiento del *trabajo artesanal* (*in handwerklicher Bewegung*)[14].

δύναμις - ἐντελέχεια[15]. «Disponibilidad» – «estar a disposición» (*Verfügbarkeit*); «utilizabilidad».

ἡ οὐσία, εἶδος , ἐνέργεια[16], utilizabilidad. Si la tomamos así, entonces es en su ser *sin referencia a otra cosa, puramente a partir de sí misma*, y es solo ἐνέργεια, τέλος *no exterior*[17]: νοῦς - ζωή. Idea de la presencia en la Antigüedad [?] y propiamente dicha [?]. La *vida* tiene un τέλος, una ἐντελέχεια. La vida como el *ser ahí presente más propio: presencia a partir de sí misma y constantemente acabada*, y sin embargo *sin estar en reposo*, sin permanecer inmóvil. Movilidad y presencia, ἐντελέχεια. οἷον ζωή τις[18], «en la vida»: un especie de ser de un modo más alto. Pero, como presencia, se mantiene constante, reposando permanentemente en sí misma (*eigenständig-ständig*) en la presencia plenamente acabada.

ἐντελέχεια:

1. no solo presente en general,
2. no solo móvil, ἀτελής, ἀόριστον,

---

14 Véanse los Suplementos Nº 27, pág. 237.

15 Cfr. *Fís*. Γ 1, 201 a 10 y ss.

16 *Met*. Θ 8, 1050 b 2.

17 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 4, pp. 349 y ss.

18 *Fís*. Θ 1, 250 b 14 ["tal como una vida"].

3. sino a partir de sí mismo, según su propia esencia, no siendo más que en el obrar. ἐνέργεια τελεία, acabada, y sin embargo *sin el cesar de la presencia insistente*; πέρας[19] y, sin embargo, sin ninguna cesación, puesto que precisamente en ella es el ser (*"in ihr ist Sein"*). He visto[20] y así veo. He sido feliz y por eso lo soy ahora. Lo he vivido y así lo vivo ahora.

§ 63. LA INTERPRETACIÓN DEL ENTE EN SU TOTALIDAD (B 2)

1. El ser movido: determinación esencial de los φύσει ὄντα.
2. El «movimiento» debe ser constante; es eterno[21] (¿la idea o lo que es movido?).

[*Articulación:*][22].

Tesis: Es necesario que siempre haya movimiento.
1. A partir de la idea misma de movimiento. } conexión
2. A partir del tiempo: } conexión
   a) El tiempo es eterno a partir de la esencia del tiempo, del ahora.
   b) El tiempo en movimiento exige que, si el tiempo es siempre, entonces lo es con más razón el movimiento.

3. Si el movimiento es siempre, entonces hay constantemente algo que es movido.

4, ¿Cómo debe ser lo que es siempre movido como tal? ¿Cuál es su tipo de movimiento?

5. ¿Qué se encuentra necesariamente planteado en esta κίνησις κύκλῳ? ¿Qué hay ahí presente con ella? Es un πρῶτον κινοῦν, pero no es ἀκίνητον, ya que también en él mismo hay un τέλος.

---

19 "Límite". [N. del T.]

20 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 4, pp. 349 y ss.

21 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 5, pp. 351 y ss.

22 Agregado por el editor alemán.

6. πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.

7. ¿Cómo es este primer motor mismo como ente propiamente dicho? ¿Qué conexión tiene con la idea del ser?

a) Pruebas de la eternidad del movimiento

[Respecto de 1.: A partir de la idea del movimiento mismo:][23] εἶναι [...] κίνησιν πάντες φασὶν οἱ περὶ φύσεώς τι λέγοντες[24]. El movimiento es, lo que es movido se muestra siempre, ya que la generación y la corrupción solo son posibles si la κίνησις *es*. El δυνάμει ὄν es un ὑπάρχειν. ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχειν τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ᾽ἑκάστην κίνησιν (251 a 10 y ss.). La κίνησις es incluso cuando solo hay algo en reposo, ἡ γὰρ ἠρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως (251 a 10 y ss.). De la esencia del movimiento mismo resulta, pues, que él siempre ya era y debía ser, puesto que el δυνάμει ὄν es algo en reposo que ha llegado al reposo a partir del movimiento.

[Respecto de 2.: A partir del tiempo, b):][25] movimiento: μεταβολὴ ἔκ τινος (δυνάμει) εἴς τι[26]. Antes, hay algo previamente inmóvil. τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως[27] - «El antes y el después no son sin el tiempo, así como tampoco hay tiempo sin movimiento». Pero dado que el tiempo es eterno, también es eterno el movimiento.

[Respecto de 2.: A partir del tiempo, a):][28] ¿Es eterno el tiempo? La esencia del tiempo: el ahora. El ahora es el ahora que acaba de pasar y el ahora aún no. ἀρχὴ τοῦ ἐσομένου, τελευτὴ τοῦ παρελθόντος (cfr. 251 b 21 y ss.). οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ (251 b 24)[29].

---

23 Agregado por el editor alemán.

24 *Fís.* Θ 1, 250 b 15 y ss. Véanse los Apuntes de Bröcker nº 6, pp. 352 y ss.

25 Agregado por el editor alemán.

26 Cfr. *Fís.* E 1, 225 a 1; Véanse los Apuntes de Bröcker nº 6, pp. 352 y ss.

27 *Fís.* Θ 1, 251 b 10 y ss.

28 Agregado por el editor alemán.

29 Véanse los Suplementos Nº 28, pág. 237.

b) Intento de una aclaración ontológica del movimiento eterno: el primer motor inmóvil divino como pura ἐνέργεια

Respecto de 4.: καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ· καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον[30]. ἡ κύκλῳ τινι φορά (cfr. 1072 b 9) es la del πρῶτος οὐρανός (1072 a 23). κίνησις ὁμαλής[31], *«movimiento uniforme»*, constante, que contiene todo otro movimiento, como el de los planetas y otras irregularidades. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως[32]. Así, pues, el movimiento circular del primer cielo es la causa-originaria primera de todo movimiento.

Respecto de 5.: Pero el movimiento eterno y propiamente dicho no ha sido exhaustivamente esclarecido aún de manera ontológica. Pues la κίνησις es ἀτελής. βαδίζειν εἰς τέλος. Todo κινητὸν [...] εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος [...] φέρεσθαι[33]. También para el movimiento local y para los cuerpos movidos de este modo hay un οἰκεῖος τόπος (el πῦρ es siempre ἄνω), πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον[34]. El punto de partida del movimiento es la στέρησις: aquello hacia lo cual se dirige el movimiento aún no ha sido alcanzado. Pero el movimiento mismo hace desaparecer la στέρησις. ἅπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί[35]. οὐ πᾶσα φορά ἐν ἐναντίοις[36], y, sin embargo, πάσης κινήσεως τέλος[37]: toda κίνησις tiene un τέλος. El movimiento eterno debe ciertamente tener οἰκεῖον τόπον y τέλος, y sin embargo no puede cesar jamás.

30 *Met.* Λ 7, 1072 a 21 y ss.; Véanse los Suplementos Nº 29, pág. 238. Apuntes de Bröcker nº 7, pp. 354 y ss.

31 *Fís.* E 4, 228 b 17.

32 *Met.* A 984 a 27.

33 *De caelo* Δ 3, 310 a 33 y ss.

34 *De caelo* A 9, 279 b 1 y ss.

35 *Fís.* Θ 7, 261 a 32 y ss.

36 *De caelo* A 3, 270 a 18 y ss.

37 *Met.* B 4, 999 b 10 y ss.

Respecto de 6.: Pero lo que por esencia se mueve circularmente, ocupa siempre el mismo lugar, pues vuelve al punto del que había partido, y así constantemente, de modo que cada punto de su recorrido es a la vez punto de partida y fin. τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ[38]. La uniformidad del movimiento circular, que es constante, pero que no se aproxima ni se aleja de su τέλος, exige, conforme a su sentido propio, que haya un τέλος, con el que relacionarse uniformemente[39], un τέλος que sea él mismo uniforme, inmutable y ἀεί: πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον[40]. δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκεῖνο ἔχειν μεταβολὴν, ἵνα ὁμοία ᾖ ἡ κίνησις[41]. En este πρῶτον debe excluirse toda posibilidad, todo aún-no. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια[42]. Ningún ἀτελής, ninguna κίνησις, sino pura ἐνέργεια, pura energía, es decir, *pura presencia que reposa constantemente en sí misma a partir de sí misma.* Un ente, a cuyo ser y a cuya esencia pertenece el hacer como tal. Ningún τέλος, ningún ἔργον exterior a él[43]. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (1072 b 3), ὡς ὀρεκτόν (cfr. 1072 a 26).

Respecto de 7.: νόησις νοήσεως (1074 b 34)[44], «espíritu absoluto», «saber que se sabe a sí mismo». No en el sentido del espíritu como persona, sino que se trata de la *clarificación ontológica del movimiento eterno mismo.* El hecho de que la νόησις sea ζωή no tiene ningún otro significado. A este πρῶτον le es propio lo siguiente: 1°) no mantiene ninguna relación con el mundo, 2°) ni con el hombre, 3°) sobre todo no es creación ni guía ni providencia ni nada semejante, 4°) la νόησις νοήσεως tampoco es intuición de sí en el sentido de la visión de los arquetipos de las cosas, según los cuales todo ha sido creado, en el sentido de la visión platónico-plotiniana-agustiniana.

---

38 *De caelo* A 9, 279 b 2 y ss.

39 Véanse los Apuntes de Bröcker n° 7, pp. 354 y ss.

40 *Fís.* Θ 6, 258 b 12

41 *Fís.* Θ 10, 267 b 5 y ss.

42 *Met.* Λ 6, 1071 b 19 y ss.

43 Véanse los Suplementos n° 30, pp. 238 y ss.

44 Véanse los Apuntes de Bröcker n° 7, pp. 354 y ss.

Lo θεῖον[45] y lo θειότατον no tiene nada que ver con la religiosidad; significan más bien el τιμιώτατον ὄν (cfr. 1064 b 5), el ser propiamente dicho, un concepto *ontológico neutro*. La θεολογία (cfr. 1064 b 3) es la ciencia del *ente propiamente dicho*, πρώτη φιλοσοφία (E 1, 1026 a 24), la ciencia del *ser*.

Sumario

El πρῶτον κινοῦν no es él mismo la κίνησις, no es ἀτελής. Por tanto, pura ἐνέργεια. Además su comportamiento es tal que tiene en sí mismo un τέλος en el que ya es, y por eso no es en ἔργον. ζωή - νοεῖν. No hay ni un ἔργον ni un τέλος exteriores y tampoco un objeto matemático, sino solo él mismo: νόησις νοήσεως.

Lo θεῖον es comprendido como fundamento óntico de todo movimiento, pero nunca [?] como fundamento originario de todo ser en el sentido de un ἀρχή ni mucho menos como creación, [sino por el contrario][46] como último τέλος del movimiento eterno del ser. Se trata de hacer comprensible el ser en movimiento tanto desde el punto de vista *óntico como ontológico*, pero sin derivar su proveniencia: no génesis, creación, explicación, sino ἀεί, *lo que propiamente es movido*.

§ 64. LA CONEXIÓN DE LA δύναμις Y LA ἐνέργεια CON LA οὐσία Y EL PROBLEMA DEL DOBLE CONCEPTO DE LA ONTOLOGÍA COMO CIENCIA FUNDAMENTAL[47]

δύναμις - ἐνέργεια. «disponibilidad para» y «actualidad»: dos modalidades fundamentales del ser, es decir, del ser ahí presente, de la οὐσία con los cuatro significados del ser y, por consiguiente, una

45 *Met.* Λ 8, 1074 b 3.

46 Agregado por el editor alemán.

47 Véanse los Apuntes de Bröcker nº 8, pág. 358 y los Apuntes de Mörchen nº 82, pp. 334 y ss.

concepción radical de la οὐσία. Su carácter propio es la ἐντελέχεια, y esta es «*anterior*», πρότερον[48], a todo otro modo de ser, es decir, es necesario que haya algo presente para que las modificaciones sean posibles.

En la medida en que la δύναμις y la ἐνέργεια determinan la οὐσία como tal, y siendo esta última la categoría primaria, a las que se refieren las demás *por analogía*, la δύναμις y la ἐνέργεια se extienden también, como modificaciones, a las demás categorías. Así, pues, todo reconduce a la οὐσία como fenómeno fundamental, de tal modo que la ἐνέργεια viene a ser la *modalidad más alta del ser ahí presente*.

El ente, que propiamente es en el sentido más alto del ser, es el πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, el ὂν θειότατον[49]. La ciencia del ente propiamente dicho, del ente en la medida en que es lo que puede ser, es la θεολογία. La ciencia del ente, de lo que es como ente, del ser, es la πρώτη φιλοσοφία[50]. καθόλου πασῶν κοινή (1026 a 27), la ciencia de lo que determina todo ente como ente y, a la vez, la ciencia que trata del ser. La *ciencia fundamental* trata de *lo que* el ser es propiamente; de *cuál* es el ente que es propiamente; del ente supremo y del ser, de lo propio del ente.

Problema: 1º) Ontología fundamental: un ente es necesariamente ejemplar y se convierte así él mismo en el tema, pero en vista a la comprensión del ser en el sentido del concepto del ser. 2º) Ser de las categorías: ὄν, ἕν, ἀγαθόν, ἕτερον, ἐναντίον, μὴ ὄν. Ontología formal.

El doble concepto de la ciencia fundamental no es una situación embarazosa ni la yuxtaposición de dos puntos de partida diferentes que no tienen nada que ver entre sí, sino que procede siempre de la necesidad objetiva del problema que Aristóteles no domina y que mucho menos formuló como tal, y por eso luego cayó también completamente en el olvido.

---

48 *Met.* Θ 8, 1050 b 3 y ss.

49 *Met.* Λ 9, 1074 b 26.

50 *Met.* E 1, 1026 a 24; cfr. *supra*, pág. 211.

1. El movimiento como ser movido. Sentido ontológico del movimiento.

2. Este carácter de ser, que se impone a la vista en lo que es movido y en su modo de ser, es aprehendido universalmente. El δυνάμει es positivamente un modo de la presencia; δύναμις καὶ ἐνέργεια [?] son modos de la presencia; la ἐνέργεια es un modo de la presencia. ἐντελέχεια: movimiento, sin embargo no solo esto, sino lo que hay en él.

3. La ἐνέργεια es πρότερον[51], óntico-ontológicamente. Hilo conductor. Presencia suprema, que subsiste y reposa en sí misma. A partir de sí misma: 1º) presente (móvil); 2º) constante; 3º) pero no en movimiento.

4º) ¿Qué es propiamente la ἐνεργείᾳ ὄν respecto a la totalidad del ser? El οὐρανός. ¿Cómo es posible el movimiento en general? ¿Es lo ontológico mismo óntico? Y de este modo se vuelve a la ἐνεργεία, ¿es esta también óntica?

Lo que aquí es una problemática puramente ontológica no ha sido ciertamente dominada por completo. Volverá a aparecer más tarde en contextos completamente distintos, y así esta ontología será incorporada en la ontología de Dios y en la del hombre, opción decisiva en la antropología moderna en general.

51 Véase *supra*, nota 48.

5

Ontología de la vida y del *Dasein*

NOS PROPONEMOS SEÑALAR de qué modo dos insignes regiones del ente son determinadas en su constitución ontológica sobre el suelo de la problemática ontológica radicalmente entendida. Desde la exposición del origen de las determinaciones fundamentales del ser de la δύναμις y de la ἐνέργεια, ya quedó claro que la ζωή alcanza un significado ejemplar. En efecto, ha sido precisamente la primera aprehensión fenomenológica de la vida la que condujo a la interpretación del movimiento e hizo posible la radicalización de la ontología. ¿Cómo repercute, pues, esta ontología en la explicación de la estructura del viviente en general? Hay que insistir también aquí que mucho de lo que hoy ha llegado a ser corriente para nosotros, tuvo que ser arrancado con fuerza a los fenómenos por Aristóteles oponiéndose a teorías dogmáticas dominantes y a interpretaciones conceptualmente insuficientes.

§ 65. EL TRATADO Περὶ Ψυχῆς COMO FUENTE PRIMARIA PARA LA ONTOLOGÍA ARISTOTÉLICA DE LA VIDA

Aristóteles expuso los primeros rasgos fundamentales de una ontología de la vida en su tratado Περὶ Ψυχῆς. Es totalmente erróneo ver en esta obra una psicología o darle este nombre.

a) El tratado aristotélico *De anima*: articulación[52]

Tres libros:

Libro A: exposición del problema de una determinación ontológico-categorial de la vida. Revisión crítica de las opiniones de los filósofos precedentes.

Libro B: determinación conceptual positiva del alma e indicación de los niveles de la vida, sobre todo del percibir.

Cap. 1: fundamentación general

Caps. 5-6: αἴσθησις

Caps. 7-11: αἰσθήσεις

Cap. 12: *colligit*: αἰσθήσεις, las formas posibles de la αἴσθησις en general.

Libro Γ: caps. 1 y 2 completan al libro B; descripción y teoría del νοεῖν, perspectiva fundamental.

Caps. 1-2: sobre la αἴσθησις

Cap. 3: φαντασία

Caps. 4-8: νοῦς, διάνοια

Caps. 9-13: νοῦς, ὄρεξις y la vida de los vivientes inferiores. El tratamiento de los temas es desparejo. El libro B es unitario, claro y concreto; el que lo es menos es el libro Γ, si bien aquí están planteados positivamente los problemas más importantes.

Parva naturalia: περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν (436 a 1 – 449 b 3), περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως (449 b 3 – 453 b 11), περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως (453 b 11 – 458 a 32), περὶ ζωῆς καὶ θανάτου (467 b 10 – 470 b 5), περὶ ζῴων κινήσεως (698 a 1 – 704 b 3)[53], περὶ ζῴων πορείας (704 a 4 – 714 b 23).

---

52 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 83, pp. 335 y ss.

53 Jaeger, *Studien*, pp. 153 y ss.

b) Carácter del tratado aristotélico *Acerca del alma*

[Ψυχὴ] ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων[54], «el alma es algo así como el fundamento del ente que vive». No es una fuerza aislada; no es reductible a los principios de la naturaleza material inerte; no es la suma ni el resultado de procesos corporales, pero tampoco es algo separable por sí misma. Sin embargo, fue precisamente Aristóteles el autor de la doctrina del alma-sustancia, que más tarde será combatida con frecuencia, y finalmente de modo exhaustivo en la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la sección sobre los paralogismos de la razón pura[55]. ¿Y si todo esto descansara en un malentendido fundamental del sentido y de la tendencia de la doctrina aristotélica del alma? Lejos de tratarse de un alma-sustancia en el sentido de un soplo corporal que se aloja por sí mismo en alguna parte del cuerpo y desaparece en el cielo en el momento de la muerte, fue propiamente Aristóteles, por el contrario, quien por primera vez planteó el problema del alma sobre una base genuina. τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν[56], el alma no es un ente (el psíquico) al lado del ente corporal (el físico), sino el modo de ser de un ente corporal determinado, de manera tal que, en razón de este ser como viviente, se distingue del no-viviente. El no-viviente es el ente que está más acá de la vida y de la muerte. La muerte no es lo no-viviente (*das Leblose*), sino lo privado de vida (*das Unlebendige*), es decir, una determinación del viviente, así como el reposo lo es del movimiento. El punto de partida positivo de los análisis de Aristóteles muestra que, con la doctrina de la ψυχή, apunta a una *ontología de la vida*.

54 *De anima* A, 1, 402 a 6 y ss.

55 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 31-405, B 399-432.

56 *De anima*, B 4, 415 b 13.

§ 66. ANÁLISIS DE LA ζωή

Articulación:

1) ἄψυχον - ἔμψυχον[57] (ζῆν, εἶναι, caracteres filosóficos generales).

2) ζῆν (ψυχή): κρίνειν - κινεῖν (trato orientado en un mundo).

3) Posibilidades del κρίνειν y del κινεῖν: αἴσθησις - ἐπιθυμία (413 b 23 y ss.). νοῦς - ὄρεξις (433 a 13), (προαίρεσις: cfr. 406 b 25). χρόνος (cfr. 433 b 7) - ὀρεκτόν (433 b 11) - κινητικόν (cfr. 433 a 13).

4) La ψυχή es el ser del viviente: conducirse relativamente a (*sich verhalten zu*); dependencia de (*Angewiesenheit auf*); ser descubierto. La ψυχή no es ahí copresente, al lado, sino que pertenece a la vida misma como aquello a partir de lo cual, contra lo cual y en lo cual se vive. El νοῦς es τὰ πάντα (cfr. 431 b 21).

5) ἐντελέχεια. ψυχή: 1) οὐσία (412 a 21); 2) ἐντελέχεια [?] (412 a 21); 3) ἐντελέχεια ἡ πρώτη (412 a 27); 4) ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (cfr. 412 a 27 s.).

Respecto de 1)[58]: Libro B, cap. 2: ἄψυχον - ἔμψυχον: διωρίσθαι [...]τῷ ζῆν (413 a 21 y ss.). Algo vive, decimos nosotros si en él se da: la percepción de algo, el movimiento, el reposo, la nutrición, el crecimiento y la corrupción. Por eso también los φυόμενα (413 a 25), las *plantas,* como seres vivos, crecen y se corrompen, envejecen; se mueven al mismo tiempo en direcciones opuestas (mientras los cuerpos se mueven a la vez [?] siempre solo en una). La planta se mueve no solo hacia arriba y hacia abajo, sino πάντοσε, «en toda dirección» (413 a 29). La planta es θρεπτικόν (413 b 5), «se nutre», crece y se corrompe, permaneciendo fija en el mismo lugar. El *animal,* por el contrario, se distingue por la αἴσθησις, aun cuando algo no se mueva, no cambie de lugar, pero percibe, entonces es un animal. La αἴσθησις es primariamente tacto, avidez por agarrar. Donde hay percepción de algo, orientación en un mundo, allí hay λύπη τε καὶ ἡδονή (413 b 23), sentirse *dispuesto* (*gestimmt*) de tal o cual modo,

57 *De anima,* B 2, 413 a 21 y ss.

58 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 84, pp. 336 y ss.

encontrarse (*sich befinden*) bien o mal y entonces así estar también abierto a: ὄρεξις (413 b 23).

Respecto de 2)[59]: *Determinaciones fundamentales* del viviente: κρίνειν, κινεῖν. Vive algo que *puede* ser así y que es determinado como tal por este *poder-ser*. αἰσθητικόν (417 a 6); dormir (cfr. 417 a 11). κίνησις como movilidad de la vida.

κρίνειν: αἴσθησις - νοῦς - λόγος; ἄλογον - λόγον ἔχον (cfr. 432 a 30 s.). La αἴσθησις está en el medio, no es ninguno de los dos (cfr. 432 a 30 s.). La αἴσθησις[60]: puesto que descubre un mundo, pero no en el discurso ni en el considerar como, en el indicar y en el hacerse comprensible poniendo al descubierto. Concepto fundamental de la sensibilidad: *abriendo dejarse dar un mundo* (*erschließendes sich Gebenlassen*), *dejar a un mundo venir al encuentro* (*Begegnenlassen einer Welt*).

Metódicamente: ¿cómo concebir estas posibilidades? αἰσθητικόν (415 a 17) - πρότερον [...] αἰσθάνεσθαι (415 a 18) - ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα (415 a 20), «reducción».

Libro B, cap. 6, αἴσθησις: 1) ἰδία (cfr. 418 a 10), 2) κοινή (cfr. 418 a 10), 3) κατὰ συμβεβηκός (418 a 9).

ὄψις (B 7, 418 a 26) - ἀκοή (cfr. B 8, 419 b 4) - ὀσμή (cfr. B 9, 421 a 7), «olfato» - γεῦσις (B 10, 422 a 29), «gusto» - ἁφή (cfr. B 11, 422 b 17).

Respecto de 3)[61]: Donación fenoménica de la vida (libro Γ, caps. 9-10). La κίνησις es πορευτικὴ κίνησις (cfr. 432 b 14), «ponerse en movimiento hacia» (*sich zubewegen auf*), «trasladarse a» (*sich hinbringen zu*), «tratar con», (*Umgang mit*). ἕνεκά τινος (cfr. 432 b 15), μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεως (432 b 16), ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον (432 b 17), διώκοντος ἢ φεύγοντος (cfr. 432 b 28 s.); pregunta por el κινοῦν y por la ἀρχή.

59 Véase *supra*, articulación, pág. 218.

60 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 84, pp. 336 y ss.

61 Véanse *supra*, articulación, pág. 218; véanse los Apuntes de Mörchen nº 84, pp. 336 y ss.

Los κινητικά son ἄμφω (433 a 13); νοῦς[62] (φαντασία) καὶ ὄρεξις (cfr. 433 a 9 y ss.); ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική (433 a 18). ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ (433 a 18 y ss.); la ὄρεξις ofrece de antemano lo que no es accesible como tal. διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ (433 a 19). El ὀρεκτόν es ἀρχὴ τῆς διανοίας (cfr. 433 a 19 y ss.). Τὸ ὀρεκτικόν es τὸ κινοῦν, y precisamente ἓν [...] τι (433 a 21), κοινὸν [...] εἶδος (433 a 22) - προαίρεσις (cfr. 406 b 25); por el contrario no es νοῦς [...] θεωρητικός (432 b 26 y ss.).

ὀρέξεις [...] ἐναντίαι ἀλλήλαις (433 b 5); πλείω τὰ κινοῦντα (433 b 13).

Respecto de 5)[63]: ἐντελέχεια: ὡς ἐπιστήμη [...] ὡς τὸ θεωρεῖν (412 a 10 y ss.). Estar despierto: θεωρεῖν, dormir: ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν, ἐπιστήμη προτέρα (cfr. 412 a 25 y ss.).

Las οὐσίαι son ante todo los σώματα (412 a 11 y ss.), que son vivientes y no vivientes. ἔχει ζωήν (412 a 13): γένεσις, κίνησις δι᾽αὑτοῦ (cfr. 412 a 14) = σῶμα φυσικόν (412 a 15): ἀρχή y τέλος en sí mismo, ser a partir de sí mismo, crecer, mantenerse y corromperse en sí mismo. οὐσία, ser para un determinado σῶμα (412 a 16 y ss.), es decir, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (412 a 20 y ss.), tener en sí la disponibilidad para ser tal a partir de sí mismo. El alma es la *presencia de este poder-ser en su ser.* «Anterior» quiere decir: lo que hace posible y organiza este poder-ser.

1) ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (412 a 27 y ss.). Realidad, independencia de un ente autosuficiente, ente corporal determinado por la disponibilidad a la vida.

2) ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (412 b 5 y ss.), realidad, independencia: modo de ser que [determina][64] algo ahí presente.

62 Véase *supra*, articulación, pág. 218; véanse los Apuntes de Mörchen nº 84, pp. 336 y ss.

63 Véase *supra*, articulación, pág. 218.

64 Agregado por el editor alemán.

§ 67. ONTOLOGÍA DEL *DASEIN*

Esencia de la vida[65]. Vida y *Dasein*, λόγον ἔχον[66]: *descubrir* el mundo y a sí mismo expresamente *como* este ente que es de tal modo, hacerlo accesible, comprenderlo, captarlo conceptualmente, fundarlo. El estado de abierto de fondo.

λόγος - νοῦς - ὄρεξις - προαίρεσις[67]; ἕξεις τοῦ ἀληθεύειν: ποίησις - πρᾶξις (cfr. 1140 a 2); πρακτική τις, ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος (cfr. 1098 a 3 y ss.); el τέλος no es παρά. ἴδιον ἔργον, el actuar es el ser del ente mismo. El τέλος se encuentra en el ser del *Dasein*. καθ' αὑτὸ τέλειον (cfr. 1097 a 33) - τελειότατον (1097 a 30); αὔταρκες, «autosuficiente» (1097 b 8). ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (1102 a 5 y ss.), respecto a la posibilidad de ser que, conforme a su sentido ontológico, es la más alta posibilidad; en ella se encuentra lo propio del ser. El ser es subsistencia perpetua. El θεωρεῖν no tiene χρῆσις, no es ἔργον (cfr. 1178 b 3 y ss.); su objeto es el ἀεὶ ὄν[68].

---

65 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 85, pág. 339.

66 Cfr. *Eth. Nic.* I 7, 1098 a 3 y ss.

67 Véase *supra*, articulación, pp. 218 ss.

68 Véanse los Apuntes de Mörchen nº 86, pp. 340 y ss.

APÉNDICE

Suplementos

1. Causa-originaria (pág. 52)

El ente, todo ente. El ente: superpoderoso (*übermächtig*) y por lo pronto «mundo», naturaleza en el sentido más amplio, φύσις.

El ente es. *¿A qué se debe que sea en vez de que no sea? ¿De dónde proviene este ente*, las cosas, lo real? ¿De dónde surge la causa-originaria de estas cosas (die Ur-sache dieser Sachen)? ¿De dónde proviene, a partir de qué, en qué consiste? El ente, a partir del ente, ¿cómo llegó a ser, cómo ha sido hecho el ente, cómo se ha producido el ser? Qué hace que el ente sea ente: 1) ¿Qué ente lo produce?; 2) ¿qué pertenece al ser en general?; 3) ¿qué ente, y comprendido cómo, es ontológicamente ejemplar?

¿De dónde, a partir de qué, por qué razón, por qué causa, por qué de este modo y no de otro, por qué en general y por medio de qué? Formalmente y en general, ἀρχαί - αἴτιον: ¿qué cosa tiene la *culpa* de eso?

La causa: 1. el causante mismo, 2. el modo del causar y el sentido del causar en general.

La pregunta por el porqué.

2. (TACHADO, PÁG. 129)

Para que el ente pueda ser encontrado, le es necesario al *Dasein*: a) la predonación del mundo en general; b) la comprensión del ser, la verdad, aunque sea implícita; c) un modo en cada caso determinado del dejar-venir-al-encuentro, y d) un διαλέγεσθαι, un «discutir a fondo» (por ej., contar con la εἰκασία, la «apariencia» más inmediata). Con esto se caracteriza un nivel de la verdad: verdad en el sentido del ser-descubierto del ente que viene al encuentro. Sombras en la pared.

3. (PÁG. 131)

Platón: *«iluminación»*
«Idea» - «vista»
Ver
Claridad (luz)
Iluminación

4. (PÁG. 140)

Preguntas:

Ser y movimiento	tiempo
Ser y ἀγαθόν	cuidado (*Sorge*)
Ser y verdad	estado de abierto, discurso
(alma)	dialéctica
Ser y relación	

5. (PP. 143 Y SS.)

2) κίνησις - εἶναι, κίνησις - ἀγαθόν.

Relación y relatividad. 6 es mayor que 4: $1^{1/2}$. 6 es menor que 12: $^{1/2}$. 6 es mayor y menor al mismo tiempo, $^{1/2} = 1^{1/2}$. ¿Puede algo llegar a ser de otra manera de la que es sin cambio? Ser-otro en la permanencia y en la mismidad. ¿Qué quiere decir aquí *«ser»*? «Ser» y devenir; mismidad y alteridad (alteración).

6. (PÁG. 150)

Teeteto: ¿qué es el saber? A la base de esta pregunta está la pregunta por el ser. En el saber: el poner al descubierto al que aprehende el ente, comprensión del ser. La percepción no da nada parecido. *El saber no es percepción.* El saber es opinión, ser de la opinión, estar convencido.

7. OTRA VERSIÓN DEL § 42 B (PÁG. 152)

δόξα. Decimos, sin embargo, que un δοξάζειν es ψευδῆ, mientras que el otro es ἀληθῆ, ὡς φύσει οὕτως ἐχόντων[1], como si esto perteneciera a nuestro propio ser. A esto se opone la tesis sofística οὐκ ἔστιν [...] ψεύδεσθαι (194 a 9 y ss.). O sabemos o no sabemos (un hecho; se deja de lado el aprender y el olvidar), *aquello sobre lo que* se opina, *aquello a lo que* se refiere: el que tiene una opinión, la tiene sobre algo que sabe o que no sabe. El que tiene una opinión falsa sobre algo, a) la tiene respecto de algo que sabe. Si no tiene esta cosa por esta cosa, sino por otra, de modo que sabe que tal cosa no es esta y que es otra que no sabe, sabe siempre ambas cosas, o bien no sabe ni una ni otra; b) si tiene una opinión respecto de algo que no sabe, la toma por otra cosa que no sabe, de modo que quien no conoce ni

1 *Teeteto*, 187 c 6 y ss.

a Sócrates ni a Teeteto, puede tomar erróneamente a Sócrates por Teeteto o a Teeteto por Sócrates.

En general: respecto de lo que se sabe, no se es de la opinión que no se lo sabe. Respecto de lo que no se sabe, no se es de la opinión que se lo sabe.

8. (PÁG. 153)

Esclarecer el λόγος en base a la κοινωνία, μὴ ὄν de la δόξα: φαντασία[2].

ψευδὴς [...] δόξα ἔσται τἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα[3].

μὴ ὄν:

a) nada, b) ἕτερον.

9. PRIMERA VERSIÓN DEL § 45 (PP. 156 Y SS.)

3. Antes de retomar la discusión Platón examina a fondo una vez más el fenómeno *genuino*. Referencia al fenómeno de la confusión: Sócrates me es conocido, me encuentro con otro en la calle y lo tomo por Sócrates, ᾠήθην εἶναι Σωκράτη (191b 4 y ss.). Lo *interpretado* es lo que sabemos. Sócrates hace que no sepamos. Tomamos lo que sabemos por lo que no sabemos, es decir, a Sócrates por este desconocido que, por esta confusión, se transforma en conocido. Esto es imposible. La tesis contra los fenómenos.

10. ψευδῆ δοξάζειν (PÁG. 158)

Pregunta: tomar algo por lo que no es, de otra manera de la que es; tomar algo *por* algo, y precisamente por lo que no es.

1. ψευδῆ δοξάζειν = μὴ ὂν δοξάζειν = οὐδὲν δοξάζειν.

---

2 Cfr. *Sofista*, 260c 9 y ss.

3 *Sofista*, 240d 6 y ss.

a) ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν (195c 8).

b)[4]

2. ψευδῆ δοξάζειν = ἑτεροδοξεῖν, ἐν ταῖς διανοίαις (195 d 1).

3. ψευδῆ δοξάζειν, cfr. 1. Lo que sabemos no puede hacer que no sepamos, que nos equivoquemos. Pero este fenómeno es un hecho: conozco a Sócrates y en virtud de este conocimiento de lejos tomo a alguien por Sócrates. Así, pues, precisamente este saber-de, este *conocer*, es la condición de posibilidad del *ocultamiento*: algo que viene al encuentro *como* algo (Sócrates) que *no* es. ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν (cfr. 195d 1 y ss.).

11. (PÁG. 162)

Si la sílaba misma es μία ἰδέα, εἶδος[5], y no una parte, entonces es tan incognoscible como la letra. Pero si la sílaba es cognoscible, entonces las letras también lo son; y así procede de hecho el aprendizaje: partiendo de los elementos, de las letras. Del mismo modo sucede con otros elementos y composiciones.

12. BREVE RECAPITULACIÓN (PÁG. 168)

Problemas ontológicos en el *Sofista*: división fundamental: determinaciones del ser formales – determinaciones del ser reales, pero ninguna es arbitraria; alma – permanencia. Tales – Platón. Los problemas *aristotélicos*.

---

4 No desarrollado en el manuscrito.

5 Cfr. *Teeteto*, 205d 4 y ss.; ἰδέα ha sido agregado por el editor alemán.

13. (PÁG. 179)

Met. Γ 2, 1003 a 33 – 1004 a 9: ὂν ᾗ ὄν, «respecto a su ser». ¿Cómo es posible esta perspectiva, a qué está dirigida? ¿Qué es el ser? El ser es lo general; geometría: el espacio; física: la naturaleza material: biología: la naturaleza orgánica.

14. ὄν - οὐσία (PÁG. 182)

ὄν[6], «ente», y εἶναι, «ser»; *ens* (*esse*). οὐσία: el *ser* propiamente dicho, la mera presencia (*Vorhandenheit*), *y* el *ente* propiamente dicho, lo ahí presente. Lo que está singularmente ahí presente, y además el τί, la «quididad»[7]. A la mera presencia le pertenece el τί, la «quididad»; la fundamentación no procede a la inversa. Se trata [?] de la mera presencia (que hay que aprehender metódica y formalmente, en la «esencia».

15. οὐσία (PÁG. 182)

1. Ser como mera presencia.
2. Lo ahí presente.
3. Lo ahí presente en el modo más propio (ἀεί, ἀκίνητον, χωριστόν). Este en su mera presencia. También la teología es ontología, pero la tendencia va al *ser*; el acento, no obstante, se pone en el ser del *ente* propiamente dicho, en lugar de un esclarecimiento universal del ser en general. Nunca ambas cosas juntas; problema de la *ontología fundamental*.

6 Cfr. *Met.* Δ 7.

7 Cfr. *Met.* Δ 8, 1017 b 21 y ss.

16. (PÁG. 182)

Estrábico es un modo de la oblicuidad, en el que necesariamente al mismo tiempo es aludido el ojo. Oblicuidad, puramente como tal. De un modo semejante, la ontología se ocupa del *ser como tal*, no del ser en tanto *ser de un ente determinado como tal.*

17. (PÁG. 183)

Idea de la ciencia del ser: unidad del tema; dónde el ser es en general accesible, y cómo.

Los otros puntos: cuádruple división: κίνησις, ψυχή, ἦθος - λόγος, λόγος - κατηγορία.

Categorías: «formas del pensamiento», extraídas del contenido; entramado en el que se pone orden. ¿Los conceptos más generales? ¿La generalidad?

18. (PP. 186 Y SS.)

El κατηγορεῖν en Platón es usado como «enunciar», pero no en el sentido técnico del término como en Aristóteles. En este último aparece también en el [significado][8] prefilosófico, pero no como *terminus*.

κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται[9]. Las categorías son τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα[10], lo que es considerado pura y simplemente en sí mismo, «sin ninguna relación a una συμπλοκή»; lo que, según su contenido, no admite ninguna συμπλοκή. No como alguna otra cosa. ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει[11], pero precisamente por eso dicho «en el interior de toda composición».

8 Agregado por el editor alemán.

9 *Met.* K 2, 1060 b 4 y ss.

10 Cfr. *Cat.* 4, 1 b 25.

11 *Cat.* 4, 2 a 5 y ss.

No hay que traducir: «fuera de toda composición», sino ¡*«en el interior de toda»*!

19. (PÁG. 189)

Las categorías no son «conceptos reales», sino un entramado, ¡en el que deben registrarse todos los conceptos reales![12] Las cosas no son descritas en su constitución real, y las categorías no son conceptos genéricos ya definitivamente determinados en sí mismos (¡γένη!), sino las *condiciones de posibilidad de géneros en general.* La cualidad, la cantidad ¿son contenidos reales (*sachhaltig*)? No, sino ¡*estructuras de la realidad en general* (*Sachhaltigkeit*)!

¿Significado de los predicados más generales? κατηγορίαι τοῦ ὄντος, no se refieren primariamente a la proposición ni a los elementos de la proposición, sino al ὄν[13]. Ciertamente, pero ¿cómo? ὄν - λεγόμενον - δελούμενον. Modos del ser en general: τὸ δ᾽ ὄν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει[14]. Porque el ente es *descubierto* en el λόγος. Los modos del ser como tales son los fundamentos de las perspectivas posibles, que son los hilos conductores para la comprensión concreta del posible «como-qué» (als Was). El ente es accesible en el λόγος. Por eso los caracteres del ser son κατηγορίαι. Aquí se expresa una determinada concepción del problema del ser en general, que nosotros, al hacer uso de las categorías, ya no comprendemos.

---

12 Ch. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen*, Segunda Parte, Segunda Sección, primera mitad, Berlín, 1853 (en adelante: Brandis), pp. 394 y ss.

13 Brandis, pág. 376: «Que haya partido de la pregunta por las determinaciones conceptuales más generales lo muestra la expresión que eligió y que en su significado más general indica cualquier género de determinación del ser y del pensamiento, y no meros predicados».

14 *Met.* Z 4, 1030 b 11 y ss.

20. ANALOGÍA: CORRESPONDENCIA (PÁG. 190)

En correspondencia con una relación hay otra. Vista: cuerpo – entendimiento: alma. A partir de relaciones que se corresponden y en base de una correspondencia entre los términos de la relación «vista-entendimiento», y precisamente dos términos como x e y en relación a dos cosas conocidas y a su relación.

En la relación: corresponde a otra cosa. Corresponder: «ser así como» (*so sein wie*) y a partir del «como» (*Wie*) resultar comprensible. Nombrar no directamente como «*qué*» (*als was*), sino «*como*» (*als wie*).

21. (PÁG. 190)

1. *Analogia proportionis*. ¿Como sujetos? [?], así la cualidad, la cosa individual referida a esta constitución peculiar; igualdad de las «relaciones», es decir, en todas las categorías como categorías, la esencia respecto del «hecho». Pero siempre los términos de la relación son diferentes en cuanto a su contenido real. La realidad formalmente sigue siendo la misma. γένη desde este punto de vista, pero no su unidad.

2. *Analogia attributionis*. Los *analogata* son las categorías, que se corresponden respecto a la relación con el mismo término. Esta relación les pertenece esencialmente; ¡es un modo formal del posible «como-qué» en sentido ontológico!

a) ¿Dónde está la diferencia? ¿Cómo se da la modalización del mismo λέγειν, y en qué medida y por qué no es género ni διαφορά?

b) ¿Cómo se da la «unidad»?

c) Fenómeno fundamental: 1) algo como algo, o bien 2) algo como οὐσία, o bien 3) ninguno de los dos. Ser-junto, σύνθεσις, κοινωνία: si esta se articula por medio del λόγος, ¿los γένη estarían referidos a la unidad del λόγος (λεγόμενον)? ὄν -λόγος.

22. (PÁG. 191)

τὸ ὂν ἁπλῶς: ἁπλῶς ὄν[15], χωριστόν. ἁπλῶς ὂν κατὰ πλείους λέγεται[16]. τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον[17], de cuatro modos. τὸ ποιόν, [...] τὸ ποσόν [...] οὐδ᾽ ὄντα ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ταῦτα[18]. No οὐσία. τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ᾽ ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη[19].

23. LAS CATEGORÍAS (ARISTÓTELES) 1 (PÁG. 192)

¿Qué son las categorías? Ninguna definición. Caracteres formales del ente. [...][20] determinaciones del ser, γένη, «troncos», a los que son reconducibles los caracteres concretos del ser, y por cierto un ente tomado aquí como experimentado primariamente en el λόγος. ¿Cuál es la conexión de estas categorías, de los γένη entre sí? Pregunta distinta de esta otra: ¿En qué medida las categorías pueden ser caracterizadas unitariamente? Por medio de la *analogia proportionis*.

La conexión de los γένη se funda en la idea del ser mismo; este no es un género. ¿Cómo se da entonces una posible articulación de la conexión de los términos relativos, unos con otros, y con un único y mismo término? En su esencia esbozado de antemano como κατηγορίαι se encuentra implícito el «como-qué», esencialmente fundado en el algo.

Los γένη mismos no están incluidos en un género, y este carácter de γένη no es comprendido como el único momento ni el momento esencial de la estructura categorial[21]. (¡Esto es algo que las categorías

15 Cfr. *Met.* E 1, 1025 b 9 y ss.

16 *Met.* K 8, 1064 b 15.

17 *Met.* E 2, 1026 a 33.

18 *Met.* Λ 1, 1069 a 21 y ss.

19 *Met.* Z 1, 1028 a 30 y ss.

20 Texto ilegible.

21 Cfr. *An. post.* B 13, 96 b 21-25.

tienen en común con todo «concepto» entendido al modo griego!). Las categorías son los *modos de la función de significación del ser* del ente, tal como es accesible en el λόγος. Solo la concepción de estos modos como algo les confiere un carácter de γένη.

Categorías = ¡«formas de ser» (*«Seinsarten»*)[22], formas del ser (*Arten des Seins*)! ¿Y el ser? ¡La modalización de la presencia! El principio de la modalización a partir de la idea de ser mismo. *Temporariedad.* Cfr. Kant: ¡esquematismo![23] ¿Cómo se obtienen las formas de ser? Ser - δύναμις παρουσίας. Presencia de muchos (¿pluralidad?), de lo múltiple formal, accesible en el algo como algo. Las categorías son los conceptos (supremos) de los modos de ser, y, como tales, son γένη. Modos del ser-junto de lo múltiple como ente, presencias.

24. Las categorías (Aristóteles) 2 (pág. 192)

Modos del ser-junto, determinación y variación *temporaria* del «con», del correlato ontológico del «como». Todos los συμβεβηκότα tienen el carácter del con (*Mit-haft*); este carácter del ser-con (*Mithaftigkeit*) se encuentra en estos modos. Pero este carácter no es él mismo un «género», sino que se modaliza directamente en cada caso como «con». Modos del ser-junto en lo propiamente presente. El ser-junto está fundado en la *presencia primaria*, que no entra en una composición, sino que se modaliza. ¡Posibilidad *temporaria* de esta modalización!

25. (pág. 194)

La comprensión como descubrimiento de un mundo, «conformidad», algo como algo. Mundo: posibilidad de encontrar al ente

---

22 H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, Primera Parte, 1896; Segunda Parte, 1900, segunda mitad: *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, pp. 303 y ss.

23 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 137 y ss.; B 176 y ss.

intramundano en su multiplicidad (formal). Origen de la pregunta: ¿τί ἐστιν? Su posible exposición, existenciario-ontológicamente entendida, conduce a los múltiples modos del «como-qué». ὁσαχῶς γὰρ λέγεται[24], ¿pluralidad del «como-qué» en el «qué», o también en el «como» en cuanto tal? ¿Algo «como», o bien este «estar presente esperando» (*Gewärtigen*) es verdaderamente [?] más originario y es ante todo un determinado desarrollo de su pura presentación (*Gegenwärtigung*), dirigida a aprehender la esencia del origen, que tiene, como el «género», un *sentido ontológico*?

a es *b*, *a* como *b*. ¿El ser de *a* y el ser de *b* son comprendidos a partir del «es» o, más exactamente, a partir de la proposición presente (*gegenwärtigen Aussagen*), o bien este «es» pone aquí en primer plano el ser que es entendido? El λόγος en el ente rigurosamente articulado. ¿Cómo articula el λόγος al ente en su ser?

Ente – ser. La proposición como modo de acceso primario al ente, en sentido griego bien específico. Las categorías son los caracteres posibles del ser, las perspectivas posibles que orientan la interpretación. Categorías: ser-de-tal-cualidad (*Beschaffen-Sein*), ser-tanto (*Viel-Sein*), ser-en-relación (*In-Beziehung-Sein*). Las categorías no son propiedades del ente, sino *posibilidades del ser*.

26. (PP. 204 Y SS.)

οὐσία: 1) subsistencia autónoma, mera presencia; 2) un ente determinado como tal, en cada caso este.

δυνάμει - ἐνεργείᾳ, «disponibilidad» - «realidad» (el «estar presente en mano»[*Unterhandenheit*]). Árbol: algo ahí presente en sentido amplio. Como tal tiene la disponibilidad para ser leña, viga, tabla. Leña: disponible para ser mesa. Mesa: mesa de juego, mesa de comedor, mesa de trabajo. En su ser real (ser a mano [*Zuhandensein*]), se encuentra una disponibilidad consumada (*aufgehobene Bereitheit*) y a la vez, en relación a esta misma realidad, un carácter de disponibilidad.

---

24 *Met.* Δ 7, 1017 a 23 y ss. cfr. *An. post*; A 22, 83 b 11-31.

Realidad del ser: ser del poder-ser, movimiento, presencia de la disponibilidad. La mayor parte de las cosas ahí realmente presentes se encuentran en reposo. Por la κίνησις son aprehendidas ontológicamente. Realidad: presencia de lo disponible como disponible, κίνησις ἀτελής, pero de tal modo que lo disponible sea plenificado en su disponibilidad, o en el «para qué» de su disponibilidad, aunque precisamente sin terminar.

ἐντελέχεια: presencia del poder-ser en su poder-ser, de tal modo que en este ser es precisamente él mismo, no para llegar a su fin, terminar, sino por el contrario *ser propiamente.*

27. (PÁG. 206)

La potencia[25], *adaptabilidad* para (*Geeignegtheit zu*), *conformidad*, disponibilidad; lo que viene más tarde (*das Spätere*). Ser en mano, en trabajo. Utilizabilidad: subsistencia condicionada; utilizabilidad sin más. Movimiento y actividad. Movimiento.

Conexión con las categorías: modos fundados. Explicación de los modos fundamentales de la οὐσία misma: δυνάμει ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, ser propiamente dicho, por eso también análogo.

Verdad – νοῦς – νόησις νοήσεως[26].

28. (PÁG. 208)

Un intento de determinación del análisis del tiempo en Aristóteles: el ahora, νῦν, es «límite», ὁρίζει - πέρας (cfr. 220 a 21). El ahora es «punto», στιγμή (cfr. 220 a 10). El ahora es el esto absoluto, τόδε τι (cfr. 219 b 30). Aristóteles, por cierto, no aclara todo esto, sino que ve aquí determinadas conexiones de fundamentación.

---

25 *Met.* Δ 12.

26 *Met.* Λ 9, 1074 b 34.

29. (TACHADO, PÁG. 209)

ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν[27]. Unidad, subsistencia como ser de lo mutable, de los αἰσθητά. Condición de posibilidad de su cognoscibilidad.

Lo movido. El movimiento; este es ἀεί, porque es en el tiempo. El tiempo «es» eterno. Así, pues, lo que el tiempo funda como κινήσεως ἀριθμός, esto es, el κινούμενον, es el οὐρανός. καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ· καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον [...] πρῶτος οὐρανός[28].

La interpretación ontológica del movimiento circular conduce al primer motor.

Subsistencia autónoma: autonomía de, subsistencia para, siempre ya acabado. El ser acabado refiere al ser mismo; en la medida en que está presente, es lo que es. No hay ningún τέλος fuera de él mismo.

30. MOVIMIENTO (PP. 210 Y SS.)

Fenómeno fundamental del ser de la *physis*. El reposo es solo un caso límite. Por tanto, lo movido es una mutación en el ser. El movimiento como tal es *ontológicamente* un modo de ser. ¿De qué tipo? ἐνέργεια. Pero, sin embargo, ἀτελής. τέλος, πέρας son también conceptos fundamentales del ser. τέλος: en sí mismo en el propio ser; la unidad no está determinada por otra cosa, sino que es presente sin más, presentándose a partir de sí misma.

La κίνησις propiamente dicha, el eterno movimiento del ser; el τέλος es entonces necesariamente un *motor eternamente inmóvil*. Este es ἀεὶ ὄν y siempre perfecto, pura ἐνέργεια, ζωή y, precisamente, νοεῖν, νόησις νοήσεως[29]: esto también solo como ejemplo de la

27 *Met.* B 4, 999 a 28 y ss.

28 *Met.* Λ 7, 1072 a 21.

29 *Met.* Λ 7, 1072 b 25 y ss. y 1074 b 34.

idea *ontológica* de ἐνέργεια en el más puro sentido; no se trata de Dios como espíritu, padre y persona. No tiene un saber acerca del mundo, ni tampoco ideas, que serían los modelos de lo creado.

Apuntes de Hermann Mörchen

1. (PÁG. 39)

El mejor camino desde el punto de vista científico para una introducción a la filosofía antigua sería comenzar con una introducción a Aristóteles y, partiendo de él, ir primero hacia atrás y luego hacia adelante. Este camino es prácticamente imposible para nosotros. Vía media: Aristóteles nos dará las indicaciones.

Aristóteles comprendió a los griegos mejor que tantos investigadores sesudos del siglo XIX, que pensaban que Aristóteles no había comprendido a Platón.

El primer libro de su *Metafísica* (*Met.* A): introducción a su filosofía. Se articula en diez capítulos. Capítulos primero y segundo: origen del comportamiento teorético y la génesis de la ciencia como tal; determinación de aquello por lo que pregunta la ciencia, el de dónde y el porqué, el ἀρχή y la αἰτία. Caps. 3-10: desarrollo de la problemática de la filosofía científica hasta su época. Aristóteles muestra cómo, en el curso del desarrollo de la filosofía, aparecieron las diferentes posibilidades de preguntar por el ἀρχή y la αἰτία. La doctrina de las cuatro causas.

2. (PÁG. 39)

Interpretación del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles (*Met.* A), citada según la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (Academia Regia Borussica, véase arriba, pág 30: Aristóteles), en cinco volúmenes: los dos primeros volúmenes, con paginación continua, contienen las obras griegas; el tercer volumen contiene las traducciones latinas; el cuarto los escolios, el quinto el índice de Bonitz y los fragmentos.

La *Metafísica* es una colección de tratados aislados. Es un error pretender reducirla a toda costa a una problemática unitaria[1]. El título *Metafísica*, μετὰ τὰ φυσικά: los tratados que, en el orden de los escritos, vienen después de los que se ocupan de las cosas de la naturaleza; se trata, pues, de un título técnico editorial (Andrónico de Rodas, alrededor del 70 a.C.). Los que reunieron los textos de Aristóteles se dieron cuenta que se encontraban aquí con un cierto número de escritos que trataban de temas diferentes a los temas de que se ocupaban los escritos físicos, etc. Vieron que aquí no se trata del ente, sino del ser. El término «metafísica» no remitía al principio a ningún contenido específico; solo más tarde adquiere este sentido: conjunto de escritos que, conforme a su tema efectivo, tratan de lo que se encuentra detrás del ente o más allá de él, mientras que los escritos sobre la naturaleza tratan de «lo que es accesible al hombre», πρότερον πρὸς ἡμᾶς, por oposición al πρότερον τῇ φύσει (cfr. Aristóteles, *An. post.*, A 2, 71 b 34), «lo que se encuentra en todo ente», es decir, su ser. El concepto de metafísica, en lo que se refiere a su contenido, recibió una doble significación en la Edad Media y en la Edad Moderna que aún perdura. Según Aristóteles, la ciencia del ser es la πρώτη φιλοσοφία. Pero él conoce también una ciencia primera que llama ἐπιστήμη θεολογική, que trata de un ente determinado, del fundamento del mundo, del νοῦς, del «espíritu», de Dios. Así, pues, la metafísica trata del ser, pero también de un ente determinado.

1 H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, vol. II: *Commentarius*, Berlín, 1849; W. Jaeger, véase *supra*, pág. 172, nota 3.

La ciencia de la teología queda excluida, por tanto, de la ciencia del ser. De este modo la metafísica tiene aún hoy un doble sentido: en la filosofía científica se comprende (en parte) por metafísica la ontología, la ciencia del ser; por otra parte, el sentido común entiende por «metafísico» algo oscuro, que remite al significado de «teología». El hecho de que existan juntos los dos significados en Aristóteles se funda en la problemática de la filosofía antigua en general. Aristóteles aquí no se ha equivocado, sino que debía llevar la filosofía hasta este límite.

3. (pp. 40 y ss.)

Met. A 1, 980 a 21 y ss.: se definen aquí conocer, saber, comprender, experimentar y conceptos semejantes. Aristóteles fue el primero en llevar a cabo esto. σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις, τέχνη son conceptos que aún en Platón no están claros. Todos ellos están contenidos en la expresión «comprender», tomada no en su sentido teorético específico, sino en un sentido práctico: por ejemplo: «cada uno comprende su oficio», «conoce [*kann*] su asunto»; «comprender», literalmente = ἐπίστασθαι, «poder manejar [*vorstehen können*]» una cosa. Solo gradualmente adquirieron estas expresiones un carácter específicamente teorético.

Aristóteles interpreta el proceso de la comprensión y muestra cómo las diferentes posibilidades del comprender, consideradas en su conexión genética, surgen de la naturaleza del hombre. Para esto es menester prestar atención al ente cuyo modo de ser se caracteriza por el comprender o el conocer. A este ente que, en cuanto es, por esto mismo comprende, lo llamamos «vida» y, en un sentido más preciso, el *Dasein* humano. El comprender pertenece al modo de ser del *Dasein* humano, y en un cierto sentido también al modo de ser del animal. Por el hecho de ser comprendido, se hace manifiesto algo en su ser así; deja de ser oculto. El comprender alberga en su seno algo así como la verdad, ἀλήθεια: lo que está des-oculto, no encubierto, sino descubierto. En la medida en que la comprensión pertenece al ente, en la medida en que, en general el viviente es, comprende. Con su ser, caracterizado por la comprensión, son otros entes descubiertos

en su ser. Todo viviente, en la medida en que es, tiene un *mundo*, lo cual no puede atribuirse al no viviente. Todo viviente se orienta hacia algo, se dirige a algo, huye de algo, etc. Ciertamente, esto aun de un modo indeterminado. Así, podemos entender a los protozoos y a los seres vivientes en general solo de un modo indirecto por analogía a partir de nosotros mismos. Pero, por el hecho de que descubre un mundo, el ser mismo de este ente es descubierto. Este ente sabe de sí mismo, aunque solo en el sentido más amplio e indefinido. Con el estado de descubierto del mundo, él mismo es descubierto para sí mismo. Esto va más allá de Aristóteles, pero es necesario para comprenderlo.

Primer grado: αἴσθησις; segundo: μνήμη; tercero: ἐμπειρία; cuarto: τέχνη; quinto: ἐπιστήμη; sexto: σοφία, grado supremo del conocimiento.

Curso del pensamiento de Aristóteles: el primer enunciado es característico:

«A la esencia del hombre pertenece el impulso al comprender que ve» (980 a 21). εἰδέναι (generalmente traducido por «saber») = el comprender que ve, de modo que en lo que ve uno mismo ve lo que es. Esto se muestra por el hecho de que los hombres tienen una predilección por el percibir, un impulso a ver y a oír (αἴσθησις). Esta predilección corresponde a lo que en alemán se llama «*Neugier*», «curiosidad». No se trata aquí de un estrecho concepto psicológico de percepción, sino de una experiencia en general de todo lo que hay. Esta avidez (*Gier*) está viva en el hombre al margen de toda finalidad práctica: avidez de ver solo *por* ver. La curiosidad se pone por lo general en el ver, «con los ojos» (980 a 23 y ss.). La vista es el sentido preferido en la vida de los griegos; ὄμμα τῆς ψυχῆς (cfr. Platón, *República* VII, 533d 2): el comprender que pertenece a todo viviente. La preeminencia que tiene la vista sobre las otras modalidades de orientación consiste en que «nos familiariza, más que ninguna otra, con lo que acontece alrededor nuestro, y nos muestra muchas diferencias» (cfr. 980 a 26 y ss.). Por medio de la vista, experimentamos a la vez el movimiento, el número y la forma de las cosas. La visión nos hace accesibles muchas determinaciones del ente. Lo que Aristóteles no considera aún es el hecho de que la vista, al igual que el oído y, por oposición al tacto, es un sentido a distancia (*Fernsinn*). La vista y el oído tienen una más vasta esfera de objetos.

«Los seres vivientes (τὰ ζῷα) son de tal modo que llegan a su ser teniendo ya αἴσθησις, habiendo ya percibido» (980 a 27 y ss.). Desde el momento en que hay un ser viviente, hay también ya αἴσθησις. En algunos seres vivientes por medio de la αἴσθησις nace la μνήμη, la «memoria», el «retener». Diferencia entre la αἴσθησις y la μνήμη: lo característico de la αἴσθησις es el hecho que el ente descubierto se encuentra ahí en el presente del ser viviente que lo encuentra. Si el viviente fuera determinado solo por la αἴσθησις, el mundo le sería descubierto solo en la medida en que lo ve, lo siente, etc., en ese preciso momento. El viviente quedaría limitado a la esfera de lo inmediatamente ahí presente. Gracias a la μνήμη, el viviente es en cierta manera libre, porque no está ligado al ente que es ahí (*Daseiende*) en la percepción. Por tanto, el viviente domina una porción más *amplia* del mundo que se convierte y permanece disponible para él. Por eso la sinopsis y la comparación son posibles. Para su ser en el mundo no necesita el viviente siempre de un nuevo conocimiento, sino que, cuando se encuentra en la misma situación del plexo mundano, sabe ya por anticipado cómo se dan las cosas. Los vivientes provistos de μνήμη son φρονιμώτερα, son «más circunspectos»; no viven en base a lo meramente momentáneo, sino en una totalidad que dominan. Como φρονιμώτερα, son también μαθητικώτερα (μάθησις: el «aprender»; μάθημα: lo «aprendible»), son «más aptos para aprender», más accesibles. De este modo, acrecientan el bagaje de lo que comprenden y conocen. Hay seres vivientes que, además de αἴσθησις, poseen φρόνησις, pero no son aptos para aprender: los que no pueden oír, por ejemplo, las abejas. Únicamente los seres vivientes que oyen pueden aprender, porque se les puede enseñar algo que no hayan percibido y aprehendido por sí mismos. El oído es un sentido a distancia que hace posible un modo peculiar de comunicación. «El modo propio de la αἴσθησις es el oído», una afirmación completamente antihelénica, que muestra que Aristóteles tenía una comprensión más profunda de la conexión entre discurso y oído.

El hombre, para Aristóteles, también forma parte, sin duda alguna, del círculo de los seres vivientes, y se distingue por el hecho que, además de la aptitud para aprender y la circunspección, tiene también la posibilidad de la τέχνη y del λογισμός. τέχνη no es lo

mismo que «arte», porque el arte parece referirse a lo práctico, y la τέχνη no es un «oficio», sino un «saber», «el saber manejar algo en un oficio» (*das «Sich-auskennen bei einer Hantierung»*). De allí que τέχνη sea una expresión adecuada para la medicina, que es una ciencia teórica, no un mero actuar y hacer. Los seres vivientes no humanos están privados de esta clase de saber. Junto con ella se nombra a la vez el λογισμός. El hombre habla, tiene λόγος, puede llevar su experiencia al plano del concepto. λογίζεσθαι: «discutir a fondo», «volver transparente», «aclarar» una cosa en sí misma. Precisamente porque el hombre posee estas posibilidades superiores, puede desarrollar en un sentido más alto lo que se le transmite por medio de la μνήμη: la ἐμπειρία, «experiencia», que no hay que modernizar como si fuera un concepto de la teoría del conocimiento (experiencia contrapuesta a pensamiento); lo opuesto a la ἐμπειρία es más bien la inexperiencia; ἐμπειρία = «pericia en alguna cosa». ¿Cómo la experiencia nace del recuerdo? La experiencia nace de una multitud de recuerdos, que la memoria retiene a causa del «volver-a-ver-siempre-de-nuevo» (*Immer-wieder-sehen*); por eso hay una determinada conexión en la comprensión. En la mera percepción veo solo algo singular aislado; la experiencia, en cambio, remite a una conexión: siempre que aparezca tal y tal cosa, debo comportarme de tal y tal modo.

Conexión de la μνήμη con la ἐμπειρία: en la μνήμη se encuentra disponible una multiplicidad de cosas percibidas. Cuando el recuerdo se repite, y en el recuerdo se constata una determinada conexión del ente, nace entonces el ser-experto (*das Erfahren-Sein*), que consiste en el entender acerca de algo, dentro de ciertos límites. Se sabe que cuando esto..., entonces esto...: *cuando – entonces*: esta es la estructura de lo que llamamos experiencia. El perito tiene una ὑπόληψις, un «conocimiento anticipado» de una determinada conexión respecto a lo que tiene que hacer. Cuando aparecen determinados síntomas, hay que aplicar tal remedio. Sin embargo, el perito permanece dentro del círculo del «cuando - entonces». La τέχνη puede desarrollarse a partir de la ἐμπειρία. Cuando una ἐμπειρία no se limita a actuar solo vez por vez, sino que mira a la vez a lo que se muestra en cada caso, entonces resulta posible ver que tal y tal cosa ocurre regularmente; que al fin el ente se encuentra en

una conexión intrínseca y no se presenta como una mera sucesión; que esta conexión tiene el carácter del *cuando – entonces*. Por ejemplo, este estado fisiológico requiere ese tratamiento químico. Esto se ve en base a una comprensión del nexo causal. La mirada penetra hasta lo que se manifiesta en cada caso. La comprensión no es una mera constatación (*Kenntnis*), sino también un conocimiento (*Erkennen*). El que comprende no solo sabe *que* (*daß*), sino también *por qué* (*warum*). No se limita a constatar la conexión secuencial, sino que *comprende conceptualmente* al ente tal como se muestra, tiene un λόγος, un «concepto». Por esto, la τέχνη es ya una comprensión propiamente dicha, que se encuentra cerca del conocimiento científico. El εἶδος es descubierto, se ve la conexión efectiva.

Para los fines de la ocupación práctica manual la ἐμπειρία es más segura que la τέχνη. Se puede hacer un buen diagnóstico sin poder ayudar a curar una enfermedad. Esto es así porque la ἐμπειρία está dirigida siempre al caso singular, mientras que la comprensión científica se dirige a lo universal que se muestra en cada caso. Desde el punto de vista del fin que se busca, la ἐμπειρία se encuentra en un grado superior. Pero respecto a la comprensión propiamente dicha, la que se encuentra en un grado superior es la τέχνη: el que posee la τέχνη es μᾶλλον σοφός. El sentido de la ἐπιστήμη y de la σοφία es el descubrimiento del ser. En el sector de la ocupación práctica manual, los capataces tienen una comprensión más amplia que los obreros. El capataz tiene una visión abarcadora del por qué y por eso está en condiciones de conducir a cada uno; dispone de un plus de comprensión propiamente dicha que lo habilita para dar instrucciones a los demás. La instrucción consiste en remitir a las conexiones de fundamentación. En la comprensión propiamente dicha se encuentra la tendencia a lo universal. Por eso el λόγος tiene una preeminencia sobre la αἴσθησις, dado que las percepciones nunca explican por qué algo es tal como se muestra. El rasgo distintivo de las ciencias es el puro mirar al ente mismo, al margen de la ocupación práctica manual. La llamada σοφία, la «comprensión propiamente dicha», busca las primeras causas y el origen de las cosas y del ente en general.

4. (PÁG. 44)

¿Qué tipo de causas son las que esta investigación toma por tema? Esta es la pregunta de *Met.* A 2 (982 a 4 y ss.). Aristóteles no deduce la idea de ciencia a partir de un concepto abstracto, sino que trata de aclarar lo ya comprendido por el *Dasein* natural, intentando llevar al plano del concepto lo ya conocido por la conciencia preteorética. También en el segundo capítulo intenta esclarecer la comprensión natural del *Dasein*. ὑπολαμβάνομεν, que quien comprende propiamente, πάντα ἐπίσταται: el hombre de ciencia aparece al que está fuera de esta posibilidad como alguien que «sabe todo».

πάντα ἐπίσταται (cfr. 982 a 8): 1) Definición de la σοφία. 2) δυνάμενος γνῶναι τὰ χαλεπά (cfr. 982 a 10): capacidad de ver también lo difícil. 3) La σοφία es ἀκριβεστάτη, es el conocimiento más riguroso y al mismo tiempo el más apto para enseñar, μάλιστα διδασκαλική (cfr. 982 a 13). 4) ἑαυτῆς ἕνεκεν (982 a 15), la σοφία es buscada por sí misma, solo en vista del estudio del ente, tal como es y por qué. 5) ἀρχικωτάτη (cfr. 982 a 16 y ss.): el saber que domina sobre todos los otros.

Aristóteles intenta ahora interpretar estos cinco momentos en su sentido filosófico. 1) La σοφία no es una ciencia que lo sabe todo en el sentido de la conciencia cotidiana, sino que el σοφός sabe todo precisamente porque conoce lo más universal, lo que pertenece a todo ente. Para esto no necesita conocer todas las cosas y cada una de ellas en particular. 2) Por la misma razón comprende también lo difícil; lo universal es también lo más alejado del sentido común. 3) Esta ciencia de lo más universal es por eso mismo la ciencia más rigurosa, porque las determinaciones que convienen al ente en general van disminuyendo en número a medida que se alejan de la apariencia sensible. El todo puede ser mejor abarcado con la vista, la interpretación conceptual resulta más clara. La aritmética es más rigurosa que la geometría, porque esta última es más rica en cuanto a su contenido. Se puede contar todo, pero no todo está en el espacio. La proposición geométrica por anticipado está limitada, pues, a un determinado ámbito del ente. 4) Aquello a lo que tiende la comprensión es algo que, según su contenido, no admite absolutamente ninguna otra relación

con él mismo que la pura contemplación. El contenido efectivo exige, pues, que la comprensión sea buscada por sí misma. 5) Esta ciencia domina sobre todas las otras.

5. (PÁG. 47)

No hay envidia ni afecto en la esencia de los dioses. Como la envidia, también el amor y toda clase de afecto están excluidos de la esencia de lo divino, que es pura contemplación. Por otra parte, radica en la esencia del afecto el dirigirse a algo que aún no posee. Pero entonces la esencia de los dioses sería imperfecta. (Más tarde se apeló a este pasaje como prueba a favor de la concepción según la cual lo divino sería puro amor, lo cual Aristóteles difícilmente pudo haber dicho). Los dioses no son envidiosos. Por eso debe esforzarse el hombre para alcanzar la comprensión.

6. (PÁG. 48)

Met. A 3, 983 a 26 y ss.: 1) οὐσία = τὸ τί ἦν εἶναι: el «ser en el ente lo que el ente ya siempre era». Lo que ya siempre era antes de todo ente singular es la ἰδέα o la οὐσία, el fundamento esencial del ente, la *causa formalis*. Forma = εἶδος; εἶδος aquí = ἰδέα = οὐσία. 2) ὕλη, la «materia». Para producir una mesa se precisa no solo la idea de mesa, sino también el material, algo a partir de lo cual (*woraus*), *causa materialis*. 3) ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, el «punto de partida del movimiento». Para producir una mesa es necesario que alguien tome la iniciativa y la haga; de alguna parte debe venir el primer impulso: *causa efficiens*. 4) τέλος = οὗ ἕνεκα: para producir una mesa es necesario que haya una intención de algo, una mesa para un uso determinado. De este modo, se encuentra esbozado el aspecto que la mesa debe tener. Cuando se logra el τέλος, el ente como ente es real, *causa finalis* (finis = τέλος).

7. (PÁG. 48)

En la interpretación de los filósofos antiguos, Aristóteles se sirve del concepto de ἀρχή como hilo conductor, aun cuando estos filósofos todavía no lo tenían. ¿Es esto antihistórico? Lo es en cierto sentido, pero en otro sentido este es el procedimiento propiamente histórico, si el sentido de la ciencia histórica consiste en apropiarse del pasado. Los que vienen después comprenden a sus predecesores mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos. No se trata de hacer la lista de todos sus errores, sino de pensar hasta el fondo sus intenciones. Solo así la historia sigue estando viva; y en este sentido viviente, Aristóteles de hecho fue «antihistórico».

8. (PÁG. 49)

Met. Δ. Este libro, ubicado en este lugar de la *Metafísica*, resulta un cuerpo extraño. Todos sus capítulos tratan un concepto fundamental según un método bien definido: este libro es un «catálogo de conceptos»; Aristóteles lo cita con el título Περὶ τῶν πολλαχῶς, «*Sobre los conceptos que tienen un significado múltiple*»: se trata ciertamente de conceptos fundamentales. Toda palabra tiene un significado por el que se refiere a la cosa. Sin embargo, el significado puede ampliarse para referirse a otras. El concepto es una determinación del significado verbal surgido y acuñado a partir de la investigación científica misma. Aristóteles constata conexiones en el ente que son determinaciones fundamentales en el ente y del ser. La expresión λόγος también significa «concepto». En las *Categorías* (*Cat.* 1, 1 a 1-15), Aristóteles distingue tres modos de significación. 1) ὄνομα como ὁμώνυμον, *aequivocum*, *una misma* palabra alude en su significado a cosas diferentes, por ejemplo, ζῷον es, por un lado, un ente, un «ser viviente», tal como se da en la realidad. Pero, por otra parte, el vocablo ζῷον, tal como se escribe, tomado en su grafía, no tiene nada que ver con el ente que significa. 2) συνώνυμον, *univocum* (no confundir con el concepto gramatical de «sinónimo»), la misma palabra y el mismo significado, como cuando utilizamos la palabra ζῷον tanto

para un animal como para el hombre. 3) παρώνυμον, derivado de otra palabra, como γραμματικός lo es de γραμματική; designa un significado derivado. Aristóteles solo ha mostrado la diversidad semántica de los conceptos fundamentales, y no lo hizo de una manera arbitraria, sino metódicamente, partiendo del significado vulgar de la palabra para elevarse a su significado filosófico.

El primer capítulo del libro Δ tiene por tema los diversos significados de ἀρχή. El concepto mismo no estaba aún en uso en la filosofía de la naturaleza; pero por cierto se preguntaba ya, aunque de un modo implícito, por la ἀρχή.

9. (PÁG. 51)

Esto no significa que estos principios hayan sido conocidos primeramente; por el contrario, se encuentran lejos del sentido común. πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί (*Met.* Δ 1, 1013 a 17), todas las causas tienen la estructura formal del principio. La causa remite al ἀρχή. El sentido vulgar de ἀρχή: τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεταί τι (cfr. 1013 a 18 s.), lo primero para el ser, el nacer, el ser conocido de algo. En una consideración retrospectiva estos principios son los últimos a los que se remite todo ser, todo nacer y todo conocer. En *Met.* Δ 7, entre paréntesis: el ἀρχή es πέρας τι (1022 a 12), un límite, un concepto límite. En *Met.* Δ 2, Aristóteles trata de las αἰτίαι mismas y enumera las cuatro causas anteriormente mencionadas (que corresponden casi literalmente con *Fís.* B 3, 1094 b 16 y ss.).

10. (PP. 52 Y SS.)

El tema de la filosofía antigua es la φύσις. Περὶ φύσεως es el título más frecuente. Cfr. Platón, *Fedón*, 96 a 8: ἱστορία («investigación») περὶ φύσεως. Aristóteles a veces llama a los filósofos antiguos φυσιολόγοι (cfr. 986 b 14), los filósofos que se propusieron desentrañar el λόγος de la φύσις, que determinaron la φύσις en

una discusión conceptual, diferente de la anterior consideración del mundo expresada en las teogonías y cosmogonías. Estas contaban una historia acerca del origen del mundo: las generaciones de los estadios por los que ha pasado el cosmos. Los fisiólogos, por el contrario, preguntan por el ser del ente, pero sin comprenderlo aún ellos mismos.

φύσις: el ente que se produce a partir de sí mismo y que se encuentra ahí constantemente presente por sí mismo, antes de toda intervención de los hombres o de los dioses. Idea del ente que es siempre ya ahí presente en sí mismo. El descubrimiento logrado por la filosofía de la naturaleza se opone a la explicación mítica del mundo: la visión de un ente que se encuentra absolutamente ahí presente en sí mismo. φύσις: lo que subsiste siempre por oposición a lo que deviene. Sin embargo, la φύσις es entendida también en este último sentido. Pero ninguna de las dos concepciones llega hasta el fondo de la cuestión, porque se pone el acento en el «ser siempre ya a partir de sí mismo». Este concepto de ser se acepta luego como obvio en la tradicion filosófica. Aristóteles llama también a la investigación de los filósofos antiguos φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας (983 b 2 y ss.). Esto no significa establecer como tema el fenómeno de la verdad misma, en el sentido de ocuparse de lógica o de teoría del conocimiento, sino en sentido griego el estar des-oculto (*Unverborgensein*), el estar descubierto (*Entdecktsein*) del ente mismo. Su investigación se movía en el ámbito del ente, para descubrirlo como ser.

Aristóteles comienza su panorama histórico mostrando que, de las cuatro causas y perspectivas de la consideración del ente anteriormente mencionadas, la primera que fue estudiada por la filosofía fue la ὕλη. Los filósofos antiguos formulaban sus preguntas tomando como hilo conductor la causa material. Preguntaban a partir de qué es el ente, y entendían este «a partir de qué», el ἀρχή, ἐν ὕλης εἴδει (983 b 7 y ss.). Hacían esta pregunta: ¿en qué consiste el ente? Y creían que con esta pregunta ya habían dado la respuesta a esta otra cuestión: ¿qué es el ente?

¿Qué causa debía ser considerada ante todo en los inicios de la filosofía? La «causa» es el ente que está en el fundamento de todo ente. Una cierta comprensión del ser y del ente debe estar ya conduciendo la investigación. ¿Qué ente tiene este carácter para poder operar como

causa? Pero en la medida en que para los pensadores de la Antigüedad vale como ser propiamente dicho el ser que es *siempre*, la pregunta ahora se plantea por lo que, en el cambio y en el devenir, se mantiene constantemente: *esto* debe ser lo que satisface a la idea de causa. En este modo de plantear la pregunta aún permanece oscuro el concepto de causa, el concepto de ser. La mirada inquisidora va tras la búsqueda de un ente que se encuentre en todo ente. ¿En qué consiste ese ente? El todo del mundo fue comprendido como producido a partir de algo. Lo que se mantiene firme como constantemente ahí presente en el interior de algo producido es, por ejemplo, el bronce en una estatua.

Tales: el ente que se encuentra en el fondo de todo lo que cambia y, como constante, se encuentra siempre ya ahí presente, es el ὕδωρ, la «humedad». La causa primera es la ὕλη, la «materia». Anaxímenes: ἀήρ, «aire». Heráclito: πῦρ, «fuego». Empédocles: γῆ, tierra; pero este último junto los cuatro elementos citados. Anaximandro lleva más lejos el planteo de la cuestión. Si el ente es entendido en constante cambio, pero de tal modo que a la base tenga algo inmutable, esto inmutable debe ser infinito para que el cambio también pueda serlo. La ἀπειρία es el principio fundamental que está a la base de todo ente. Sin límites en este sentido son las ὁμοιομερῆ, los «elementos divididos en partes iguales»; σύγκρισις y διάκρισις. Estas teorías parecen muy primitivas. Pero lo decisivo es el principio por el que se pregunta y el progreso en la investigación. Para encontrar del modo correcto la verdadera causa del ente, *es menester* ante todo que el ente mismo sea descubierto y aprehendido en sus determinaciones fundamentales.

11. (PÁG. 55)

Hay, sin duda, una materia ahí presente, una causa que origina el cambio; pero aparece un segundo factor: en el todo del universo se muestra el τὸ εὖ ἔχειν, el cambio no es arbitrario, el devenir es ordenado, el mundo es un κόσμος. El κόσμος está determinado por la τάξις. Esta disposición correcta revela, en el acaecer y en el ser del mundo, la existencia de determinadas direcciones del desarrollo

y conexiones de orden. La dirección precisa una determinación, la conexión de orden una conducción. Ambas son posibles solo por medio de la deliberación, de la reflexión. Por eso debe haber a la base una reflexión, un sentido, una razón (*Vernunft*), un νοῦς. El estado de hecho del εὖ y del καλῶς nos obliga a ver un sentido en el ente. La persona que descubrió un sentido, además de las dos primeras causas, aparece como un hombre sensato entre dementes (cfr. 984 b 17 y ss.), porque tomó los estados de hecho del εὖ y del καλῶς tal como se dan, sin presuponer una causa arbitraria. A este νοῦς lo descubrió Anaxágoras. De este modo se descubrió una causa más, pero los pensadores de la Antigüedad hasta Aristóteles no captaron el carácter de causa de estas causas. Ciertamente vieron más allá de estas dos primeras causas, pero pasaron por alto el carácter causal de la razón y del sentido, y entendieron al νοῦς como impulso. Se vuelve entonces a solo *dos* causas. Tampoco Anaxágoras logró explicar el mundo con su principio, dejando intervenir al νοῦς arbitrariamente como un *deus ex machina*. Pero en la medida en que la reflexión conducida por el hilo conductor de la primera causa había establecido cuatro elementos, se hizo también de la *causa efficiens* algo múltiple. Puesto que el mundo no es solo καλῶς, sino también αἰσχρόν; que, junto a la τάξις, hay también ἀταξία, que es incluso preponderante, era menester encontrar una causa también para esto. φιλία y νεῖκος aparecen entonces como las causas que debían explicar la asociación y la disociación de los elementos y su mezcla. Pero estas causas quedaron oscuras y conceptualmente indeterminadas. En el fondo, el pensamiento se detuvo en las dos primeras causas.

12. (PÁG. 56)

Leucipo y Demócrito: sus causas tienen una mayor generalidad. Lo «lleno» y lo «vacío» son causas, τὸ κενόν y τὸ πλῆρες, densidad y rarefacción, ὄν y μὴ ὄν; ¡por tanto, también el no ente *es*! Pero ellos mismos no comprendieron aún esta tesis; el primero que la comprendió fue Platón. Seguían entendiendo el universo conforme a la ὕλη. Decían que el mundo estaba hecho de estos dos principios. El

alto nivel alcanzado por Demócrito en la interpretación científica del mundo aparece en sus demostraciones conceptuales. La multiplicidad del mundo cambia en tres direcciones: ῥυσμός, διαθιγή y τροπή (cfr. 985 b 15 y ss.), «relación» (ordenada), «contacto» y «dirección». De ellas derivan tres categorías fundamentales en las que lo lleno y lo vacío son aprehendidos: σχῆμα, la «figura», conforme a la cual se sitúan las cosas en sus relaciones; τάξις, el «orden», el modo como se ponen en contacto unas con otras; θέσις, la «posición», la manera como vuelven unas a otras (985 b 16). A todo esto Aristóteles designa como «diferencias», διαφοραί (cfr. 985 b 13). Este modo de explicación del mundo se orienta por la separación espacial. Por eso, habitualmente se interpreta a Demócrito como materialista. Pero se pierde así su sentido positivo, que no consiste precisamente en ver en lo material algo semejante a los antiguos elementos, sino más bien el esbozo anticipado de los conceptos fundamentales de la ciencia de la naturaleza de Platón y de los modernos.

Según Aristóteles, estos pensadores no han tratado la cuestión del movimiento. Tratan siempre de lo que permanece constante y de lo que causa el movimiento. Únicamente con Aristóteles el movimiento como tal resulta un problema.

13. (PÁG. 57)

La cuarta causa no ha aparecido hasta ahora: el τί, «el fundamento esencial». Es el más difícil de ver. Sin embargo, fue considerada ya por Parménides, luego por los llamados pitagóricos y por Platón. Con el fundamento esencial no se pregunta por el «de dónde», por el primer impulso o por el fin, sino por lo que determina al ente mismo como ente, tal como es. Se pregunta por el ser.

14. (PÁG. 58)

El principio de la matemática está presupuesto aquí al mismo tiempo como principio del ente mismo. Los pitagóricos creían percibir

en el universo que los números mismos tenían muchas semejanzas con lo que es y deviene. En las armonías musicales se hallan relaciones numéricas. El mundo en su totalidad consiste en números. La relación entre el número mismo y la representación numérica era para los pitagóricos mucho más estrecha que para nosotros. Se representaba a los números mediante ὄγκοι:

•	1
• •	2
• • •	3
• • • •	4

Se representa siempre a la serie de los números naturales, 1,2,3, etc., por un triángulo. Se observa una notable conexión entre el número 10 y el número 4. El 4 es el número sagrado: 1+2+3+4 = 10. Los griegos no pensaban de un modo puramente aritmético, sino siempre en el modo de la representación y de la configuración espacial. A través de esta figura espacial se concebía lo espacial como número. El número resulta λόγος, «concepto». De este modo, el número hace posible la determinabilidad y la comprensibilidad intelectual del ente.

15. (PÁG. 59)

Los pitagóricos aseveraban, por ejemplo, que la díada era un principio del mundo. Como la díada se manifiesta ante todo en el número 2, identificaron la díada con la dualidad, mientras que el 4 y el 6, por ejemplo, también debían concebirse como díada. Efectivamente, eran inexpertos aún en el examen del concepto como tal.

16. (PP. 60 Y SS.)

Lo que, por medio de un ver muy especial, se obtiene a partir de los casos singulares, es la idea. La ἰδέα es 1) παρά, «al lado de» lo sensorialmente percibido; 2) λέγεται κατά, las cosas sensibles «son consideradas» en relación con la idea. El ser valiente de un hombre valiente

es un modo de ser distinto del ser valiente en general. Pero *qué* es la valentía, es algo según lo cual es determinado el hombre valiente mismo.

παρά
} μέθεξις, «participación»
κατά

Por su participación en las ideas, lo sensible es determinado en su ser-así. La multiplicidad de lo sensible no solo tiene el mismo nombre, sino que es lo mismo. Esta mismidad de la esencia se expresa en la idea. Para μέθεξις los pitagóricos empleaban el término μίμησις, «imitación». Pero, como Platón y los pitagóricos nunca dijeron qué significan imitación y participación, dejaron a otros la tarea de investigar la índole de tal conexión. Esta cuestión no está aún resuelta. Todo platonismo disocia, aún hoy, lo ideal y lo real y, sin embargo, la conexión entre estos dos términos permanece sin aclararse. El hecho que esta conexión no haya sido aclarada debe dar que pensar a la filosofía. ¿No será precipitado todo el planteo inicial?

De este modo, pues, el proyecto de la doctrina platónica del ser y del ente no está aún completo. Entre los αἰσθητά y la ἰδέα, Platón interpone el μεταξύ (987b 16), el número, lo matemático. Los números tienen una relación particular con los dos términos entre los que se ubican. Como las ideas, son ἀΐδια, «eternos» y ἀκίνητα, «fuera de todo movimiento». Tienen en común con los αἰσθητά la pluralidad, mientras que toda idea es siempre *una*: su más alta determinación es el ἕν. Plotino hizo de la idea del ἕν el punto de partida de una nueva problemática.

Los pitagóricos caracterizaban lo sensible como el ἄπειρον, lo «indeterminado» que por medio del número obtiene su determinación, su ser. Platón ve en lo sensible la díada de lo grande y lo pequeño; μέγα - μικρόν (cfr. 987b 20), lo «grande-pequeño» (*das Groß-Kleine*). Los números se determinan por el hecho que lo grande-pequeño participa de la idea de unidad. Platón coincide con los pitagóricos en que el ἕν no es un ente sensible al lado de otros; coincide también en que los números contribuyen a la aclaración del ente.

La σκέπψις ἐν τοῖς λόγοις (cfr. 987b 31 s.), la «investigación en el ámbito de las proposiciones» sobre el ente. Platón prestó atención a lo que en cada caso es aludido en una proposición, por ejemplo respecto a un hombre valiente. A tal procedimiento Aristóteles lo identifica con la διαλεκτική, la «dialéctica».

Platón enseña dos causas: 1) las ideas o los números; 2) el μέγα - μικρόν, lo indeterminado, que tiene el carácter de la ὕλη, aquello de que está constituido el ente. (Ideas = fundamento esencial). Platón divide también el bien y el mal en base a estas dos causas: el bien es el ἕν y el mal es la ὕλη.

17. (PÁG. 63)

Aristóteles ve (*Met.* A 9, 992 b 18 ss.) una insuficiencia fundamental en Platón en cuanto que es imposible indagar de modo adecuado las causas del ente antes de haber planteado el problema de qué se comprende por ser. Que el ser es dicho de muchas maneras es un descubrimiento que corresponde a Aristóteles. Esto es decisivo para su determinación de la filosofía misma. Aristóteles conoce cuatro significaciones diferentes del ser. Los enumera en *Met.* E 2, 1026 a 33 y ss.:

1. ὂν τῶν κατηγοριῶν, el «ser de las categorías»;
2. ὂν κατὰ συμβεβηκός, el ser, que refiere al ente que puede sobrevenir en la determinación esencial de un ente, y que en cada caso ya ha sobrevenido.
3. ὂν ὡς ἀληθές, el «ser en el sentido del ser verdadero»;
4. ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, el «ser en el sentido de la posibilidad y de la actualidad».

18. (PÁG. 64)

¿Por qué precisamente estas cuatro causas son enunciadas como causas fundamentales? ¿Qué ente ha constituido aquí en un cierto

sentido el fundamento (*Grundlage*) ejemplar para esas causas? ¿En qué consiste en general el fundamento (*Fundament*) de la causa y del fundamento (*Grund*)? ¿Por qué hay un por qué, un fundamento? Toda ciencia particular presupone que ella funda, y pretende que se ponga un fundamento. Los griegos no se plantearon esta cuestión.

Las ideas son algo que únicamente puede ser aprehendido científicamente, lo universal más allá de todo cambio, y por esto son el único objeto posible de un saber que tenga una sólida consistencia.

Platón deja oscura la conexión entre las ideas y el ente. También la μέθεξις es algo y, en la medida en que es un ente, debe ser caracterizada como un ente, como un ser. Esta es una dificultad fundamental del platonismo. Esta cuestión de la conexión entre la cosa singular y la esencia es una cuestión candente también en la fenomenología actual.

Parménides intentó determinar el mundo en su totalidad. Concibe el ἕν como categoría pura. De este modo da un paso adelante en el ámbito de lo categorial mismo (Aristóteles, *Fís.* A 3, 186 a 4 y ss.). Frente al uno de Tales y de los otros, el Uno de Parménides es esencialmente la Unidad sin más.

La pregunta por las cuatro causas contiene muchas dificultades. 1) Es menester demostrar si las cuatro causas son las únicas y por qué. 2) Es menester demostrar qué ámbito del ser corresponde originariamente a las diferentes causas, en qué ámbito del ser cada causa se encuentra en casa y en qué medida luego puede ser transferida también a otro ámbito. Así el espacio es la ὕλη de los objetos geométricos. 3) Investigación sistemática del ámbito universal del ente mismo. 4) La pregunta por el ser en general; la pregunta de qué significa el ser para todo ente. 5) La pregunta de cómo el ser puede ser concebido respecto a las diferentes regiones del ser. Pero la pregunta más principial (*prinzipiellere*) es la pregunta por el sentido del fundamento mismo. ¿De qué depende que haya algo así como un fundamento? Podría objetarse que se trata de una pregunta circular. Desde el punto de vista de la argumentación formal, es correcto. Pero la cuestión consiste en saber si la demostración debe tomarse como una deducción o más bien como otro tipo de prueba en el sentido de la indicación de algo simplemente dado y, no obstante, oculto en su donación.

19. (PÁG. 64)

El problema del fundamento es conocido en la filosofía moderna con el título de principio de razón suficiente (Leibniz, *Monadología*, véase arriba, pág. 64, nota 6). Hasta Leibniz el problema del fundamento permanece oscuro, no se distinguía el fundamento de la causa, tanto en los griegos como en la escolástica[2]. Descartes, influenciado por ella, afirma muy escolásticamente: *nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat*[3]. Ningún ente escapa de esta pregunta. Dios mismo, cuyo ser es concebido como *ens realissimum* (véase arriba, pág. 191, nota 33), está sujeto a la pregunta por la *causa*. Por cierto, Dios no tiene necesidad de ningún otro ente: este es justamente el sentido de la sustancia. Pero la infinitud misma es la causa, el fundamento por el que sabemos que no tiene necesidad de alguna causa para existir. La idea de un ser (*Wesen*) infinito excluye esencialmente la causación por otro. En el concepto de ente más perfecto es pensado necesariamente al mismo tiempo el concepto de ser. De lo contrario le faltaría algo al Infinito, de modo que no sería infinito. El problema de la *causa sui* en la teología especulativa.

Leibniz, *Monadología* (1714): nuestro conocimiento racional se funda en dos principios: 1) en el de contradicción, en virtud del cual consideramos como falso todo lo que es contradictorio; 2) el de razón suficiente: ningún hecho es verdadero y existente, ninguna proposición es correcta sin que haya una razón suficiente de por qué es así y no de otra manera, aun cuando estas razones puedan sernos desconocidas en la mayoría de los casos. (n. 31 y n. 32, véase arriba, pp. 64 y ss.). Wolff ha articulado este principio de un modo aún más preciso: *principium dicitur id, quod in se continet causam alterius*[4]. Tres principios: 1) *principium fiendi*;

2 La problemática escolástica: cfr. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (véase *supra*, pág. 39), Disp. 12, sect. 1-3.

3 Descartes (véase *supra*, pág. 191, nota 34), *Secundae Responsiones. Axiomata sive Communes notiones I*, pág. 164.

4 Wolff (véase *supra*, pág. 65, nota 10), § 866, § 645: en lugar de *causam* está *rationem*.

2) *principium essendi* (cfr. Wolff, § 874, pág. 648); 3) *principium cognoscendi* (§ 876, pág. 649). 1) *ratio actualitatis alterius* (cfr. § 874, pág. 648); *actualitas* = ἐνέργεια, «actualidad». 2) *ratio possibilitatis alterius* (cfr. § 874, pág. 648), retorno del concepto de δύναμις, «posibilidad».

Aristóteles definió el concepto de ἀρχή según esta misma división de los principios. Kant formula el principio de razón suficiente de una manera completamente distinta. En Leibniz es un principio ontológico: la razón por la que algo es; en Kant el principio no se refiere al ente, sino al motivo para creer en una verdad: fundamento = fundamento del tener por verdadero; lo que justifica que una verdad ya dada pueda ser admitida como verdadera; principio de la certeza[5]. Toda proposición verdadera tiene necesidad de un fundamento sobre cuya base la verdad sea asegurada como verdad[6]. Además, el principio de la consecuencia, en un sentido lógico-formal: «Si la razón suficiente es verdadera, es verdadera también la consecuencia [...]; si la consecuencia es falsa, es falsa también la razón suficiente»[7]. *A ratione ad rationatum; a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia*[8].

En Hegel el problema adquiere una importancia fundamental, porque en él causa y fundamento nuevamente vuelven a identificarse.

20. (PÁG. 69)

Breve orientación sistemática introductoria: ante todo el ente es dado, y es visto sin que el ser sea comprendido o incluso

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 820 y ss., B 848 y ss.

6 *Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis*, en *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, ed. por K. Vorländer, Primera parte: *Die Schriften von 1755-65*, 2ª edic., Leipzig, 1905, segunda sección: «*Über das Prinzip des bestimmenden, gewöhnlich zureichend genannten Grundes*», pp. 12 y ss.

7 *Handschriftlicher Nachlaß*, vol. III: Logik, en *Kants gesammelte Schriften*, ed. por Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Sec. III, vol. XVI, Berlín-Leipzig, 1924, § 364, pág. 718.

8 *Ibid.*, n. 3218, pág. 717.

captado conceptualmente. La consideración ingenua no trasciende la dimensión óntica. Sin embargo, en la medida en que el ente es experimentado como ente, hay una comprensión del ser. La tarea de la filosofía consiste en hacer transparente y llevar al plano del concepto esta comprensión ciega del ser.

Primer paso: del ente al ser y a su concepto. El comprender (conocer) mismo viene simultáneamente a la mirada de la consideración filosófica. Solo con el creciente descubrimiento del λόγος crece también la posibilidad de alcanzar el λόγος (concepto) del ser. λόγος: toda proposición es un «considerar» algo como algo. La proposición filosófica considera al ente en referencia a su ser. Con la pregunta por el λόγος se plantea la pregunta por lo que todo ente como ente es, a saber, el ser.

Este paso decisivo se llevó a cabo en la filosofía de Parménides.

21. (PÁG. 72)

Respecto de 1): Los griegos se representaban la tierra como un disco. Pero Anaximandro descubrió que el disco también tenía un cielo bajo sí y de este modo se mantenía suspendido. Respecto de 2): La tesis fundamental es esta: agua = humedad en general. No sabemos si debe ser entendida en términos fisiológicos o meteorológicos. O se observaban los diversos estados de agregación –explicación meteorológica–, o se constataba que toda semilla es viviente –perspectiva fisiológica–; la humedad como principio de la vida. Esta última parece concordar con la tercera tesis. El hecho de admitir al agua como ente, no nos permite concluir que esta filosofía es materialista, dado que materia y espíritu no están aún separados: hylozoísmo. Esta expresión se comprende mal si en esta unidad se piensa a los dos principios ya en sí separados.

Al poner su principio Tales pregunta por algo subsistente frente al cambio; pregunta por la subsistencia y la permanencia en general. Para eso debía fijarse antes teoréticamente la diferencia entre lo que subsiste y lo que cambia.

22. (PÁG. 72)

Anaximandro (nacido alrededor del 611 a.C.) es el pensador propiamente filosófico entre los filósofos milesios de la naturaleza. Pone al ἄπειρον como ἀρχή. Para llegar a este pensamiento es determinante la reflexión siguiente: el ente se mueve en cambio y oposición incesante; debe haber a la base un ente que hace posible este cambio y que en cierto sentido sea inagotable, un ente que garantice siempre nuevas oposiciones en la extensión espacial y temporal. Este ente debe ser, por tanto, anterior a todas las oposiciones y no puede ser un ente determinado como el agua (Tales). El ἀρχή debe ser 1) algo que no tiene ninguna determinación en el sentido del término de una oposición; debe ser, pues, indeterminado; 2) pero debe estar más allá de toda oposición y tiene que ser inagotable. Aristóteles da, en *Fís.* Γ 4, 203 b 18 y ss., la razón para introducir el ἄπειρον: «Solo si es indeterminadamente infinito aquello de lo que nace todo lo que deviene, queda asegurado que el proceso mismo de generación y corrupción no cesará nunca».

Anaximandro concibe la totalidad del ente de tal modo que, alrededor del mundo conocido y en todas las direcciones, hay otros mundo innumerables y contemporáneos, envueltos todos por el ἄπειρον. A estos mundos los designa aún θεοί, pero esto no tenía ningún sentido religioso: no son objetos de adoración; el θεός es solo el ente supremo y propiamente dicho. Cosmología ingenua. Pero el hecho que con el ἄπειρον Anaximandro intenta avanzar más allá de todo ente determinado, muestra su instinto filosófico. Precisamente, que lo haya dejado indeterminado muestra su nivel de comprensión filosófica. Aristóteles tenía una particular estima por Anaximandro; por ejemplo, en *Met.* Λ, 2, Aristóteles ve, en la idea del ἄπειρον, de lo indeterminado, a la vez la idea de lo posible. Solo lo que es posible puede ser real. Pero Anaximandro avanza aún sin el concepto de lo posible.

23. (PÁG. 75)

También la filosofía de Mileto tenía ya conocimiento de las oposiciones, pero no saca a luz ni tematiza la oposicionalidad como

tal. La oposición no es simplemente una diferencia, sino que es una diferencia bien determinada. Los miembros diferentes tienen una relación mutua, una tensión antagónica. Día y noche, frío y calor no son diferencias arbitrarias, como por ejemplo piedra y triángulo, sol y árbol. El descubrimiento de la oposicion significa la aprehensión de una nueva clase de diferencia y, por lo tanto, una penetración más profunda en la estructura del ser mismo. Todas las oposiciones tomadas en consideración se orientan por el *Dasein* humano como tal. Todo en el mundo es oposición. Y esto es más que decir: todo en el mundo cambia y se diferencia.

1) Parménides: en lo que se opone acentúa la negatividad. El ente que se opone no tiene ser. Lo que tiene ser es solo el Uno, que es anterior a las oposiciones.

2) Heráclito: en lo que se opone acentúa la conexión. Por cierto que lo uno no es lo otro, pero es también lo otro. Lo que se contrapone recíprocamente es precisamente lo que es. Lo antagónico es el verdadero mundo, constituye el ser del ente.

24. (pp. 77 y ss.)

Heráclito: la tradición pone a Heráclito en estrecha relación con los milesios, tanto que Parménides lo habría conocido. K. Reinhardt sostuvo la tesis según la cual Parménides no polemizó contra Heráclito, sino a la inversa (véase arriba pág. 78, nota 7). Los argumentos de Reinhardt, en cuanto al contenido, tienen muchos datos a su favor, pero no son contundentes desde el punto de vista filológico. Sin embargo, comenzaremos con Heráclito para facilitar la comprensión.

Heráclito tiene el epíteto de ὁ σκοτεινός, «el oscuro». En la Stoa su filosofía fue transformada en una filosofía de la naturaleza. Influencia en Filón y la gnosis. Los fragmentos de Heráclito provienen de la época de los Padres de la Iglesia, y por esto han sido reinterpretados de muchas maneras. Ya la caracterización que hace Aristóteles induce a error: Heráclito habría introducido como principio el fuego a diferencia de Tales (agua) y Anaxímenes (aire). La filosofía de Heráclito

no es una filosofía de la naturaleza en el sentido de los milesios, no es una teoría cosmológica, como si quisiera explicar la forma actual del mundo a partir del fuego. El fuego tiene un significado simbólico. πάντα ῥεῖ: este es solo un aspecto en Heráclito; no dice que todo es *solo* transición, cambio, sino que es persistencia en el cambio, μέτρον en el μεταβάλλειν. Su intención es precisamente la mismidad en el cambio. El principio fundamental no es el fuego, sino el λόγος, la «razón cósmica». El λόγος resulta así por primera vez el principio de la filosofía, aunque plurívoco.

25. (pp. 78 y ss.)

1) Pregunta por la oposicionalidad (*Gegensätzlichkeit*) y la unidad.

2) El λόγος como principio del ente.

3) Descubrimiento y determinación del alma, de lo espiritual. Περὶ φύσεως: no es seguro que este título provenga de Heráclito mismo. Solo se han conservado fragmentos (H. Diels, véase arriba, pág. 79, nota 13; 126 fragmentos auténticos sin conexión).

Frag. 108: «De tantos discursos que he podido oír, ninguno reconoce que hay (*una*) razón más allá de todas las cosas». La anterior interpretación del mundo se detuvo en el ente. El ser se encuentra más allá de todo ente y no es más un ente. Primer avance hacia la idea de la trascendencia: el ser se encuentra más allá de todo ente. Frag. 67: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre, y se transforma como el fuego...». Dios es la unidad de todas estas oposiciones, pero, precisamente como tal, se transforma. En la medida en que este Uno es, es sus propias oposiciones. Heráclito introduce una comparación, porque la interpretación conceptual no es suficiente. Conforme a los diferentes materiales odoríferos que se arrojan al fuego, el aroma cambia, y el fuego nunca es el mismo.

Frag. 78: la razón cósmica, como razón divina, se diferencia de la humana.«El modo de ser humano (ἦθος) carece de sabiduría, mientras el modo de ser divino la posee». El hombre también posee el λόγος, pero no ve el todo de los opuestos y su unidad. Los hombres no pueden comprender el todo como tal. Frag. 102: «Para Dios todo

es bello, bueno y justo; pero los hombres tienen algunas cosas por justas y otras por injustas». El pensamiento humano es unilateral. Frag. 56: este principio no es un ente: «Los hombres se dejan engañar en el conocimiento de las cosas sensibles como le pasó al sabio Homero». La unidad tiene un carácter no sensible; el principio no puede encontrarse en ninguna parte dentro del ente del que se puede tener experiencia.

¿Cómo caracteriza ahora Heráclito la oposicionalidad misma? El todo de la oposicionalidad del mundo mismo se constituye en base de la problemática. Frag. 61: «El agua de mar es la más pura y la más sucia, vital para los peces, mortal para los hombres». Siempre diferente y siempre la misma, según el uso que se haga de ella. El frag. 62 dice lo mismo, no hace una mera descripción del cambio de las apariencias del mundo, sino que presupone una reflexión sobre la oposición como tal. Frag. 126: todo resulta su contrario. Frag. 111: «La enfermedad vuelve agradable la salud...». Los dos términos de la oposición no están separados uno del otro, sino que tienen una estrecha relación entre sí. Si la oposicionalidad constituye el ser, evidentemente el ente que se opone debe estar en armonía. Frag. 88. Frag. 54: «La armonía invisible es superior a la visible». No es la apariencia lo que permite ver el ente y comprender el ser. Frag. 51: Los hombres «no comprenden cómo el Uno tendiendo a la disgregación logra la composición». También aquí una imagen: «armonía de fuerzas opuestas como las del arco y la lira». El arco es arco justamente porque sus dos extremos tienden a separarse, pero se mantienen unidos por la cuerda. Frag. 103: Los extremos opuestos coinciden, como en un círculo: ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας. Frag. 90: «Hay un recíproco intercambio de todas las cosas con el fuego y del fuego con todas las cosas, como las mercancías por el oro y el oro por las mercancías». Frag. 30: «Este mundo, en el estado en que se encuentra, no lo hizo ningún dios ni ningún hombre; sino que siempre fue, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida». Lo esencial es el μέτρον, la «medida», la regla, no el cambio. Esta regla es la legalidad del mundo mismo, la razón.

El fuego es el símbolo de un cambio eterno. La verdadera esencia del ente es el haber-sido, el ser-presente y el futuro. Sexto Empírico: la esencia del tiempo, según Heráclito, sería algo corporal, esto es, el

fuego (*Adversus mathematicos*, véase arriba pág. 79, nota 15). El cambio constante, lo que recíprocamente se opone y, sin embargo, es Uno, no es otra cosa que el tiempo mismo. En la medida en que el tiempo es ahora, constantemente ya no es y aún no es.

26. (PÁG. 79)

¿Qué conexión tiene todo esto con el λόγος? Frag. 50: «No me habéis oído a mí, sino al λόγος, cuando se dice que es sabio reconocer que el Uno es todo». Lo esencial es que el λόγος mismo dice: ἓν πάντα. Lo Uno, lo que es permanente, es al mismo tiempo todo, las oposiciones. La sabiduría consiste en gobernar todo a través de todo (Frag. 41).

λόγος significa ante todo «discurso», «palabra» que tiene la función fundamental del δηλοῦν, del «develar». El discurso hace manifiesto. λόγος: 1) λεγόμενον, lo «develado en la palabra», el ente mismo; 2) λέγειν, el «develar» mismo. Heráclito emplea el concepto de λόγος en un doble sentido sin distinguir los dos significados. 3) ὑποκείμενον: el λόγος devela lo que hace del ente un ente, su concepto, el fundamento que está a su base (Kant): λόγος = *ratio* como «fundamento». Pero *ratio* también como razón: 4) νοῦς, *ratio* como «razón». 5) Sobre todo en la gran matemática: el λόγος considera al ente como ente-así (*So-seiendes*). El λόγος devela un ente en referencia a su relación con otro: λόγος = «relación», «correspondencia», «conexión», por ejemplo, la correspondencia de los lados de un triángulo. En Aristóteles habrá luego un estrechamiento de 1) y 2): ὁρισμός, «concepto», «definición».

Solo donde hay λόγος, hay desocultamiento (*Unverborgenheit*), ἀλήθεια. Donde falta el λόγος, λανθάνει. Frag. 2: El carácter esencial del λόγος en Heráclito:

«Es necesario seguir al λόγος común. Pero, aunque el λόγος es común a todos, la mayoría de los hombres vive como si cada uno tuviera un λόγος propio». El λόγος es lo que devela y muestra al ente como es en sí mismo. Lo indicado así en el λόγος es obligatorio, vinculante para todos. Frag. 114: «Si se quiere hablar del ente con el

νοῦς, hay que armarse del λόγος como una ciudad se arma con la ley, porque todas las leyes humanas se alimentan de lo real». Absoluta realidad del puro λόγος como tal por oposición a los puntos de vista de los hombres. Frag. 29: «La mayoría está ahí como el ganado». Heráclito es el primer filósofo del que se sabe que se haya retirado de la vida pública.

27. (PÁG. 80)

Frag. 115: «El alma misma posee el λόγος, y precisamente como lo que se acrecienta a sí mismo». Frag. 116: «A todos los hombres se les ha concedido conocerse a sí mismos y ser sabios». Referencialidad refleja del conocimiento al cognoscente mismo. El alma misma ingresa aquí por primera vez en el ámbito de la investigación filosófica. Por cierto: «No puedes medir los límites del alma...» (frag. 45). En oposición al ente, se comprende el ser como algo trascendente. El λόγος, trascendiendo toda otra opinión aislada, reclama una validez absoluta.

Hegel pone especial énfasis en el pensamiento de Heráclito, al poner como principio, no un ente particular, sino lo dialéctico mismo, la unidad en la oposición, el movimiento de oponer y suprimir la oposición. También Hegel ya ubica a Heráclito *después* de Parménides, y ve aquí las primeras especulaciones propiamente filosóficas: el progreso necesariamente efectuado por Heráclito consiste en el hecho de haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato al devenir como segundo (véase arriba, pág 81, nota 20).

28. (PP. 87 Y SS.)

El ser es comprendido incluso cuando no se encuentra ante la mirada todo el ente. Este ser mismo, firmemente sujetado en la razón, no puede romperse en pedazos, porque el ser es algo que es común a todo ente y que está más allá de las diferencias del ente. Todo ente, en la medida en que es determinado por el ser, es un todo. La unidad

y la totalidad del ente superan todas las oposiciones. Aquí se trata del ente y del ser con expresiones como ausencia y presencia: esta es la concepción griega del ser. Determinación del ente teniendo en vista el tiempo: único *es* solo lo que está presente, el presente mismo. Unidad, totalidad y presente son las tres determinaciones (del ser) en Parménides.

28 A. (PÁG. 91)

El fenómeno del tiempo, para Parménides, no era puramente presente como tal, sino que, por el contrario, era para él un ente. Así, pues, se identificó al tiempo con lo que permitía medirlo: el cielo, el sol. Platón: el tiempo es la esfera celeste. Por eso podemos comprender quizás por qué Parménides dice: «El ser es una esfera bien redonda» (Frag. 8, v. 43).

En Parménides el tiempo como tal no es afirmado ni comprendido como fundamento. Determinación más profunda del ser por medio de caracteres temporales: que nunca fue y nunca será, sino que es ahora y constantemente. Al mismo resultado se lo presenta luego desde su lado negativo: el ser es indestructible, no tiene grados, es inmóvil. Partiendo de aquí, Parménides puede formular con mayor precisión el principio precedente, según el cual el ser y el pensamiento del ser son lo mismo (frag. 8, v. 34 y ss.): «Lo mismo es el aprehender y la razón por la cual lo aprehendido es; porque no encontrarás el aprehender sin el ente en el que el aprehender y el pensar son expresados». Todo aprehender es aprehensión de un ente. Por eso el aprehender mismo es un ser. Dado que el ser es uno y único, el aprehender y el ser son idénticos. La primera que ha reconocido este fenómeno, que todo aprehender es un «aprehender de...», ha sido la fenomenología. Estructura originaria de la vida y del *Dasein*. El ente que, según su estructura, está esencialmente referido a otro ente, no es solo el aprehender, sino también el querer, el desear, el preguntar, etc. Todos estos comportamientos de la vida y del *Dasein* están esencialmente referidos al ente. Por eso Platón, en oposición a la sofística, logra un concepto más profundo de λόγος cuando

dice: el λόγος es λόγος τινός, «enunciar sobre...». Parménides: el aprehender es él mismo un ser.

La comparación con una esfera bien redonda, que tiene igual fuerza en todas las partes a partir del centro. No es un accidente que la esfera sea presentada como símbolo del ser. En el análisis del ser se consideraba el tiempo, y la comprensión ingenua del tiempo se orienta por el curso del sol, por la esfera celeste.

29. (PÁG. 91)

¿Cómo está conectado todo esto con la segunda parte del poema de Parménides, que es aún más fragmentaria? Para la comprensión filosófica solo es importante el frag. 19: la δόξα que se opone a la ἀλήθεια. «Así, según la apariencia, nacieron estas cosas ...». El mundo de la apariencia cambia, crece y desaparece, y los hombres se esfuerzan por fijar este cambio, dándole un nombre a cada uno de sus estadios. Pero los nombres no dicen nada, porque todas aquellas cosas a las que se refieren ya no son y no serán más. Por esto uno no puede fiarse de las palabras. Hay que volver a la aprehensión de las cosas mismas, y la única cosa que puede aprehenderse es lo que permanece, el ser.

Tal poder de meditación sobre el ser y esta seguridad en la formulación lingüística nunca fueron alcanzados antes. Como resultado hay que mantener con firmeza que el ser es unidad, unicidad, totalidad, solidez, inmutable presente. Todas estas determinaciones tienen un significado positivo.

(*Addendum* sobre Parménides: el ser del aprehender es interpretado en la perspectiva del ente aprehendido, y así será también en toda la filosofía posterior. El carácter ontológico propio del mundo se refleja en el carácter ontológico de la vida, del espíritu, etc.).

La posterior doctrina del ser consiste solo en un desarrollo negativo de las consecuencias. Como Zenón de Elea: intenta mostrar a los adversarios de Parménides que, si lo contrario de las tesis de Parménides era verdadero, la doctrina quedaría envuelta en una maraña de contradicciones y absurdos.

30. (PÁG. 93)

Respecto de 1): Diels, 19 A 24 (véase arriba, pág 93, nota 27): en lo que concierne a las magnitudes espaciales dos hipótesis son posibles. a) Los elementos de lo espacial no son espaciales. Pero ¿cómo puede generarse algo como el espacio y las figuras espaciales por adición de lo que no es espacial? Por consiguiente, la hipótesis es falsa. b) Los elementos de una figura espacial también son espaciales; para decirlo al modo griego: estos elementos mismos están siempre en un lugar del espacio. Todo lo que es está en el espacio, y el espacio mismo, si es, debe estar en el espacio. Pero esta consecuencia también es imposible: una serie infinita de espacios contenidos unos en otros, y a la vez incognoscibilidad, ya que en el pensamiento griego el conocimiento supone siempre una delimitación. Ambas hipótesis conducen al absurdo. Por lo tanto, el ente en su totalidad, lo espacial, no puede determinarse por la pluralidad; por consiguiente, el ser es Uno, sin diferencias, íntegro.

Respecto de 2): (Diels, 19 B 1, véase arriba pág. 94, nota 28) lo mismo respecto de las relaciones de magnitud en general. La consecuencia es que o no hay magnitud en absoluto, o bien hay una magnitud infinita. De puros ceros no se obtiene ningún número. Pero si el número está constituido por unidades, por magnitudes, por puntos, entre dos puntos siempre habrá otro, y así hasta el infinito. Por eso el número es divisible hasta el infinito y, por tanto, científicamente indeterminable; y lo que no es determinable en el conocimiento, no *es*.

Respecto de 3): En lo que concierne al movimiento, dos hipótesis son posibles: o se descompone en elementos inmóviles, en últimos puntos en reposo, o en elementos que aún tienen movimiento y cambio en sí mismos. En el primer caso, no se ve cómo de una acumulación de reposo, de posiciones pueda generarse algo como el movimiento. A todo ahora corresponde un aquí, en el que se encuentra el móvil. De la composición de estos «aquí» no resultará nunca el movimiento. En el segundo caso, la extensión recorrida en cada paso «de-a» también es una extensión, y antes de todo lugar a alcanzar se encuentra una infinitud de extensiones. El cuerpo en movimiento en realidad no avanza en absoluto, no importando si lo hace rápida o lentamente, de modo que el más lento no puede ser alcanzado por el más veloz.

31. (PÁG. 96)

χρόνος, el «tiempo»: la mitad de un tiempo puede ser igual al tiempo entero. Sean tres series de puntos:

a. ....
b. ....>
c. <....

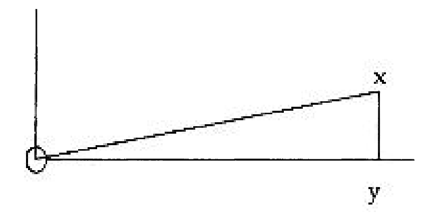
Si la configuración del movimiento aparece así:

a. ....
b. ....
c. ....

entonces el tiempo para *c* en relación a *b* es igual a *a*, porque para que las tres series de puntos estén alineadas, *b* tiene que recorrer la totalidad de *c*; pero simultáneamente recorre también la mitad de *a*.

$$\frac{t^c = \frac{t^a}{2}, t^c = t^a}{t^a = \frac{t^a}{2}}$$

Este es el problema del *continuum*. Parménides caracteriza al ser en su unidad como συνεχές, de modo que en él no se pueden distinguir puntos espaciales y puntos temporales. Hay una inequívoca coordinación entre todos los puntos de dos segmentos de diferente longitud.



En relación al *continuum* de ambos segmentos la delimitación infinita no hace ninguna diferencia. O en la periferia de un círculo hay una infinidad de puntos sin el carácter de curvatura. Pero ¿cómo de ellos puede generarse un círculo? ¿Cómo puede lo dividido resultar un todo? Por tanto, el *continuum*, el todo, nunca puede componerse de partes.

Los argumentos se refieren ante todo a fenómenos distintos: el estadio, el espacio en general, el tiempo. El hecho fundamental atañe a lo que está a la base de todos estos fenómenos, a saber, el *continuum*. La clave de los problemas no reside en el tiempo (y menos según esta concepción del tiempo), sino en el *continuum*. Por lo tanto, resulta necesario concebir el *continuum* como algo primariamente originario; a él convienen los caracteres que Parménides atribuía al ser. El problema vuelve a aparecer en el siglo XIX (B. Bolzano; G. Cantor; B. Russell; H. Weyl: véase arriba, pp. 98 y ss.).

El fenómeno del *continuum* es *anterior* al ámbito de las matemáticas. El *continuum* precede a todo posible cálculo finito. En principio el ser se diferencia del ente. Si el *continuum* está más allá de toda determinación finita e infinita, el ser es trascendente en relación al ente. Todas las determinaciones del ser, si son genuinas, son trascendentales.

Aún queda una dificultad: Parménides obtiene los caracteres de ser en relación con el tiempo. Pero se acaba de ver que el tiempo en sí, lo mismo que el espacio, remite al *continuum*. ¿Cómo puede interpretarse el ser en relación con el tiempo si el tiempo remite al *continuum*? Pero al tiempo siempre se lo entiende aquí en el sentido de la comprensión vulgar (y para los griegos también teorética) del tiempo; también así lo comprendió Aristóteles. Si habíamos dicho que Parménides obtiene los caracteres del ser en relación con el tiempo, estamos refiriéndonos a una comprensión más originaria del tiempo, como lo comprendemos nosotros, y no ya como una mera sucesión de ahoras.

En todos estos argumentos la dificultad no radica en el tiempo como tiempo ni en el espacio como espacio, sino en su carácter de *continuum*. Así, pues, la mirada ya está libre para el fenómeno de la continuidad; de este modo Zenón nos lleva más allá de Parménides.

32. (pág. 98)

Meliso de Samos. También se encuentra dentro de la misma problemática. Se aparta, sin embargo, de Parménides en la medida en que intenta completar el concepto de ser mediante la ciencia concreta de la naturaleza. La mayor parte de los fragmentos nos ha sido transmitida por Simplicio en su *Comentario a la Física de Aristóteles* (ed. H. Diels, ver arriba § 6, pág. 29 y ss.). Los fragmentos 7 y 8 son especialmente importantes: se pone en relación el concepto de ser (es decir, de unidad) con los caracteres del ente como lo denso y lo raro, lo vacío y lo lleno. No puede haber ningún límite para el ser. Por eso el ser no es pensado como una esfera limitada en sí, sino como una masa infinitamente homogénea sin ningún punto vacío. Frag. 7: «Lo vacío no es nada». El ser no puede moverse, no puede retirarse de ninguna parte. Si lo hiciera, lo haría en el vacío. Pero el vacío no se da. Por lo tanto, el ser no tiene ninguna posibilidad de movimiento. Si una cosa no está vacía, debe estar llena. Ahora bien, si está llena, no se mueve. De este modo, se establece la relación con la filosofía de la naturaleza de la época, que ya no tiene nada que ver la filosofía de los milesios. Desde el punto de vista ontológico, se descubre aquí algo positivo, que, sin embargo, fracasa en lo que concierne al descubrimiento del ente.

La orientación de la Antigüedad, y en general también de la Modernidad, sobre el ser en el sentido de la subsistencia (*Beständigkeit*) debe someterse a una revisión.

Frag. 8: La pluralidad es ilusoria y falaz; si fuera real, no podría explicarse el cambio. «Si se diera lo múltiple, es decir, si hubiera que considerar a la multiplicidad y el cambio como ser, esto múltiple y mutable deberían ser como el Uno». Si se lograra aprehender científicamente el cambio y el movimiento, habría que entenderlo como el Uno. Así es también en Descartes: todos los aspectos deben reducirse a un único denominador. Todas las cualidades de una cosa solo son determinaciones accidentales y pueden ser reducidas a modificaciones cuantitativas del ente. La *extensio* es la propiedad que define al ser[9].

9 Cfr. Descartes, *Principia Philosophia*, tomo VIII, París, 1905, II, 1 y 4.

Si todo ente es reductible a modificaciones de la extensión cuantitativa, el ente no puede ser aprehendido nunca en su ser sin que la unidad (y por cierto no solo en un sentido formal) quede asegurada.

33. (PP. 99 Y SS.)

Primer intento de aprehensión del ser, pero a la vez recaída en el ente. Esta filosofía de la naturaleza (Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito) mantiene la tesis de Parménides e intenta, sin embargo, determinar al ente de manera que pueda ser objeto de conocimiento científico. Se pregunta si el ente dado en la experiencia sensible no muestra estructuras que estén en conexión con el ser. El modo propio de aprehensión del mundo no es la αἴσθησις, sino el λόγος. Así la tesis de Parménides se mantiene, pero a la vez la tendencia a σῴζειν τὰ φαινόμενα (Platón). Hay que devolverle su derecho al presunto no ente. A la vez reflexión metódica sobre la comprensión que hace accesible los fenómenos. Empédocles: mirada más penetrante en la peculiaridad de la percepción. Frag. 4: «Los distintos sentidos tienen su propio derecho... Considera atentamente cada cosa singular con cada sentido». Toda αἴσθησις tiene su propia evidencia, y sus pretensiones de conocimiento se establecen en función de la evidencia.

No debe establecerse *a priori* un ideal de conocimiento. En todo modo de conocimiento debe delimitarse a la vez el ente que este modo hace posible. Anaxágoras, frag. 21: «A causa de la debilidad de los sentidos no estamos en condiciones de captar con su ayuda el ente en sí mismo, en su desocultamiento». Aristóteles, *De generatione et corruptione*: en la introducción encontramos un examen de la filosofía anterior respecto al descubrimiento de los elementos (A 8, 324 b 25 ss.).

Heráclito señala la oposicionalidad como el ente en sí mismo. Parménides lo niega. Ninguno de los dos logra una aprehensión científica del ente. Pregunta: ¿hay algún medio de aprehender científicamente al ente en su cambio y en sus transformaciones conforme al planteo parmenídeo del problema?

Ahora tenemos una comprensión más clara del principio de razón suficiente. Leucipo, frag. 2: «Ninguna cosa surge por azar, sino que todo procede de una razón determinada y en virtud de la necesidad». El medio para comprender al ente, es decir, para preguntar si el cambio y la transformación pueden «fundarse» en el ser, o si la transformación puede sustituirse por algo subsistente. αἰτιολογία (véase arriba, pág 100, nota 8): en el λόγος se quiere alcanzar el αἴτιον. Demócrito decía que estaba dispuesto a renunciar a todo el reino de Persia por una sola αἰτιολογία. Fundación del ente en su ser.

El ente inmediatamente dado debe ser comprendido más a fondo de lo que se ha hecho hasta ahora. No debe ser desestimado como mera apariencia, sino aprehendido en su estructura misma. Determinación más rigurosa del cambio mismo. El cambio y la transformación no se identifican con el ser (o se distinguen de él solo de una manera formal), sino que deben tener algo a la base: στοιχεῖα, «elementos» (en primer lugar Platón, *Teeteto*, 201e 1). El cambio no es algo que está suspendido en el aire al lado del ser; por el contrario, se lo determina como lo que subsiste en el sentido de la mezcla y separación. Nada nace y nada perece. De lo contrario, todo avanzaría constantemente hacia el no-ser sin más. Empédocles, frag. 8: «Te quiero decir otra cosa: ninguna cosa nace y ninguna perece de muerte mortal, sino que solo hay mezcla; perecer no es más que un término usual para el sentido común». Generarse se dice φύσις. Al cambio no se lo entiende como crecimiento en el sentido de una cosmogonía; por el contrario, todo es siempre, pero en el contante intercambio de sus posibilidades. Anaxágoras, frag. 17: «El uso idiomático de los griegos respecto al nacer y perecer es incorrecto. Todo se mezcla y se separa a partir del ente *ahí presente*». El cambio no se contrapone al ser, sino que hay cambio sobre la base de algo ahí presente. Aristóteles: «El movimiento es imposible si no hay un ὑποκείμενον» (cfr. *Fís.* A 7, 190 a 34 y ss.). La mezcla y la separación son los momentos que muestran la estructura última de la totalidad del ente, de modo que τάξις, σχῆμα y θέσις son lo único que determina el ser en su estructura. Estos elementos son las determinaciones fundamentales que hacen posible mantener el ente en su subsistencia.

Es notable, sin embargo, que la idea del ὑποκείμενον no se discuta en relación con estos fenómenos mismos. La razón por la que no se plantea esta cuestión depende de la oscuridad del concepto de movimiento. El movimiento es solo mezcla y separación y queda reducido al ἀεὶ ὄν. Empédocles excluye el concepto de φύσις en el sentido de crecimiento. Sin embargo, para los στοιχεῖα, aparece en él el término de ῥιζώματα (frag. 6), «raíces», y en Anaxágoras σπέρματα (frag. 4), «semillas». La orientación en el principio de razón suficiente casi vuelve a caer al nivel de la filosofía preparmenídea: elementos – agua, tierra, fuego, aire.

Anaxágoras: «Todo viene de todo» (cfr. frag. 6). La visión convencional de su doctrina, a saber, que la estructura del mundo está compuesta de elementos últimos divididos en partes iguales, semejantes a los átomos de Demócrito o a los cuatro elementos, es falsa. Estos elementos «divididos en partes iguales» son cualidades, no materia (partículas pequeñísimas); cualidades que se modifican (cfr. Descartes, véase arriba, pág. 274, nota 9). Cada cosa singular es solo una determinada constelación del todo, un estadio en las relaciones generales de mezcla, πανσπερμία: el-estar-juntos-y-entreverados (*Zusammen-und-Durcheinander-Sein*) de los elementos. La cosa es siempre un conjunto de cualidades ahí presentes y de cualidades posibles. Los nombres no son arbitrarios, sino referidos en su significado al ente mismo, en la medida en que no hay más que el cambio sobre la base de lo subsistente. Cosmogonía (Empédocles, frag. 26, véase arriba, pág. 102, nota 19), cuatro estadios del mundo: 1) σφαῖρος, composición homogénea de las oposiciones; 2) κόσμος, todo mantenido separado por la ley, pero a la vez mezclado; 3) νεῖκος, «conflicto»; 4) retorno al σφαῖρος. Nos encontramos en el segundo estadio.

Demócrito y Leucipo. Se pregunta por los presupuestos de la totalidad de los movimientos mismos. Lo que se presupone es un todo ordenado en cuyo interior es posible el movimiento. κενόν, lo «vacío», un espacio de juego en cuyo interior el cuerpo puede recaer en todo momento. Pero entonces también lo vacío debe ser. Lo vacío es una determinación positiva, dimensiones del espacio. Lo κενόν tiene su propia φύσις. Frag. 156: «El ente no es en un grado más alto que el no-ente». La tesis de Platón: también el no-ente, lo vacío,

es. Demócrito no pregunta aún cómo es posible esto; solo pretende fundamentar al no-ente sobre condiciones ontológicas positivas, como las condiciones de la naturaleza en general en Kant[10]. Pregunta: ¿qué debe ser para que la naturaleza pueda ser? Parménides tiene en vista el ser en su totalidad, que, para él, es el ser indiferenciado en su mismidad. Demócrito busca una articulación estructural interna, y descubre así los elementos constitutivos del movimiento.

34. (pág. 103)

También para él (Demócrito) el λόγος, el νοῦς, el «concepto», tiene primacía sobre la αἴσθησις. Pero esta no está privada de toda legitimidad. Algo puede ser conocido solo por algo que le es igual. El conocimiento consiste en la asimilación de lo semejante por lo semejante. Ya Parménides dijo que el ser conocido y el ser del conocer son lo mismo. El ser en el sentido del ser de la naturaleza se refleja en la estructura del ser del conocimiento. Empédocles, frag. 109: «Conocemos algo solo en la medida en que le somos físicamente semejantes». El sujeto que aprehende debe ser ya él mismo como el objeto aprehendido (frag. 106). Demócrito desarrolla esta doctrina del conocimiento en la teoría de los εἴδωλα: imágenes que se separan de las cosas y pasan al alma. Demócrito solo puede representarse el conocimiento como un desplazamiento de átomos, ἐπιρυσμίη (frags. 7, 8, 9, 10). Frag. 7: «En realidad no sabemos nada de nada, sino que para cada uno su opinión es una afluencia». Frag. 8: «Solo tenemos en el alma las imágenes separadas». Reflejo de la concepción del ente que ha de ser conocido en el ser del conocimiento. A pesar de esta interpretación puramente naturalista del conocimiento, se mantiene la función propia del λόγος. Sin embargo, no se logra aprehenderla en su ser.

Este desacuerdo continúa en Platón y Aristóteles, aun cuando están en condiciones de captar el alma y el espíritu con más rigor. No

10 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 165.

se logra delimitar el modo de ser de la vida o del alma por oposición al modo de ser de la naturaleza o del mundo. Del mismo modo en Descartes. Incluso en Kant el concepto de sujeto, de conciencia en general, permanece ontológicamente indeterminado. Así acontece también en Hegel, al concebir también al espíritu como sustancia, aunque sea en un sentido muy amplio. Esto está relacionado con el predominio de la ontología griega.

35. (PÁG. 108)

La doctrina del ser del mundo en general es transferida al hombre, que está en continuo cambio. El contenido de la percepción no tiene conexión con el contenido del pensamiento (Protágoras, frag. 7, véase arriba, pág. 108, nota 8): «Las líneas percibidas no son las mismas que considera y a las que se refiere en la actitud teorética el geómetra». La línea percibida es en el fondo una superficie, pero el geómetra entiende otra cosa. Del mismo modo, en la realidad no se da una línea absolutamente recta ni una curva geométricamente perfecta. También el hecho de que la tangente toque el círculo en *un solo* punto, no puede ser establecido por la percepción sensible. Verdadero y ente es siempre solo algo considerado en relación a un determinado modo de aprehensión. Ninguno de estos modos tiene un privilegio.

Reflexión sobre las leyes de la expresión y de la significación lingüística. Protágoras divide las proposiciones según cuatro (o siete) formas de proposición: εὐχωλή, «ruego»; ἐρώτησις, «pregunta»; ἀπόκρισις, «respuesta»; ἐντολή, «orden». Platón y Aristóteles estudiaron las diferentes formas de proposición y la estructura de la proposición enunciativa (el λόγος en sentido estricto). Protágoras parece haber sido el primero en haber distinguido los géneros (masculino, femenino, neutro). Frag. 4, posición respecto de los dioses y de la religión: «En cuanto a los dioses, no sé si son, si no son, ni cómo están constituidos; porque hay muchas dificultades que hacen imposible el conocimiento de los dioses, tanto su imperceptibilidad como también la brevedad de la vida». Cfr. Sócrates y su condena.

36. (PÁG. 109)

Gorgias: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως, tal es el título del escrito que se le atribuye. Según la opinión de algunos, se trata de ejemplos de una dialéctica exagerada; según la opinión de otros, de reflexiones filosóficas serias. Esta última es, sin duda, la correcta. Aristóteles ha escrito contra Gorgias (ver arriba, pág. 109, nota 16). Este no era, por tanto, simplemente un charlatán. Sexto Empírico (*Adversus mathematicos*, véase arriba, pág. 109, nota 17) nos transmite los principios de Gorgias. Tres tesis: 1. no hay nada, οὐδὲν ἔστιν; 2. si hubiera algo, sería incognoscible; 3. incluso, si hubiera algo y fuera cognoscible, no podría ser comunicado a otro hombre, sería ἀνερμήνευτον, «no interpretable». 1) Negación del ser; 2) negación de la cognoscibilidad; 3) negación de la comunicabilidad.

Respecto de 1): Argumentación a partir de las consecuencias (cfr. Zenón y Meliso). «Si es», εἰ γὰρ ἔστι (no: si algo es), entonces «o el ente o el no-ente, o bien tanto el ente como el no-ente». Ni el ente ni el no-ente, y tampoco tanto el uno como el otro. a) El no-ente no es: τὸ μὲν μὴ ὂν οὐκ ἔστι. Si el no-ente es, es y a la vez no es. En la medida en que es pensado como no-ente, no es. En la medida en que es el no-ente, vuelve nuevamente a *ser*. Es un disparate total que algo sea y al mismo tiempo no sea. Por tanto, el no-ente no es. Una prueba más: si el no-ente es, el ente no es, pues ambos se oponen recíprocamente. Así, pues, ni el ente no es, ni el no-ente es. b) El ente no es: si el ente es, debe ser o perpetuo o devenido o ambas cosas. Si es perpetuo, no tiene comienzo; entonces es ilimitado. Pero si es ilimitado, no está en ningún lugar, pues, si está en algún lugar, hay un espacio en el que está, y el ente está entonces contenido por otro que no es, porque el continente es más grande que el contenido. La imposibilidad de esta consecuencia muestra que el ente no es perpetuo. De la misma manera se demuestra que el ente no puede haber sido generado y que no puede ser ambas cosas a la vez.

Respecto de 2): Si el ente es cognoscible, todo lo conocido debería ser. Lo pensado también es conocido. Lo pensado debería ser todo. Pero no es así. Si el ente es cognoscible, el no-ente debería ser no cognoscible y no pensable. Así, pues, la segunda tesis queda probada a partir de sus consecuencias.

Respecto de 3): Si algo es comunicado, debe ser comunicado en el λόγος. Este es diferente del ὑποκείμενον; por ejemplo, no puedo comunicar oralmente los colores por medio del enunciado, porque los colores no se pueden oír. Pero el λόγος debe ser oído. Por otra parte, ¿cómo es posible que lo mismo sea entendido por diversos sujetos? Lo aprehendido es algo múltiple y diverso. Los múltiples sujetos en cambio no aprehenden la unidad de un objeto.

La dialéctica, que se encuentra detrás de estas tesis, impresionó fuertemente a Hegel, que ve en Gorgias un pensador extraordinariamente profundo (véase arriba, pág. 110, nota 18).

Comienza la fundación de la lógica. Gorgias retomó expresamente el problema del ser. Pregunta por la relación entre el λόγος y la cosa entendida en él. Antecedentes de la doctrina de las ideas de Platón. El λόγος en el sentido de totalidad verbal es algo ahí presente que tiene, sin embargo, una relación con lo entendido, aun cuando el significado como tal permanezca oculto y solo se vea la palabra como forma verbal y expresión lingüística. Este modo superficial de plantear el problema fue de alguna manera superado por Platón y Aristóteles.

37. (PÁG. 113)

Sócrates fue tan crítico como los sofistas. Sin embargo, no distinguió entre el valor y el contenido de cada proposición, sino entre lo que puede y debe primariamente ser comprendido, y lo que no es comprendido. Sócrates insiste en el no-saber frente a la pedantería que presume saber, en la prudencia metódica frente a la precipitación del sentido común. Pregunta por lo que quiere decir saber en general. Reflexión crítica y positiva sobre el no saber y el saber genuino. Observación de lo más cercano y de lo obvio, poniendo el acento precisamente en su carácter problemático. Analiza el conocimiento sin una teoría preconcebida, sin querer incluirla a la fuerza en la doctrina del ser de Parménides o en la de Heráclito. Sócrates examina el saber en sí mismo e indaga aquello a lo que tendemos cuando buscamos el saber, y lo necesario para la fundamentación de un saber genuino.

Hasta entonces hubo consideraciones acerca del origen del mundo como algo producido. También el pensamiento socrático tiene como suelo la producción. Sin embargo, Sócrates no pregunta por la obra ni por sus condiciones ontológicas, sino por la actividad de producción, como por ejemplo la de un zapatero. ποίησις, τέχνη. Pregunta: ¿qué debe comprender el artesano en primer lugar? A los diversos pasos de la actividad que ejerce les debe preceder la comprensión de lo que quiere propiamente producir. La constante pregunta socrática por el τί ἔστιν; después la pregunta por el εἶδος, por el «aspecto» de lo que tengo que hacer. Este τί es el fundamento de lo que resulta fácticamente en el producir. A la realidad de todo lo efectivamente producido le precede su posibilidad. La posibilidad es anterior. Para todo lo efectivamente real, lo posible es su esencia, su τί. El ámbito de lo realizable se determina a partir de la posibilidad de un ente. Ante todo debe conocerse y comprenderse el «qué». La producción, como comportamiento, adquiere su transparencia sobre la base del conocimiento de la esencia.

En su reflexión sobre la actividad humana Sócrates tiene en vista la acción moral. Solo es genuina la acción que no es ciega, la que está atenta a aquello en vista de lo cual se actúa. El poder-actuar es ἀρετή (mal traducido por «virtud»), que tiene un significado mucho más amplio: «aptitud», por ejemplo, la aptitud de un cuchillo para cortar. Empleabilidad (*Verwendbarkeit*) para algo. Así, pues, el *Dasein* humano posee también diferentes aptitudes que deben ser desarrolladas. Meditación sobre las posibilidades del *Dasein* humano. La ἀρετή se determina ante todo por la meditación en la posibilidad humana de ser. «Meditación»: φρόνησις. La «virtud» es saber, la ἀρετή es φρόνησις. La virtud no es entendida como una cualidad del hombre generada por una meditación posterior. La ἀρετή es ἀρετή solo en la medida en que se realiza en la φρόνησις.

38. (PÁG. 113)

Sócrates no pretende transmitir un saber determinado, ni establecer determinados principios morales (sistema moral). Su meditación

no se dirige a contenidos determinados, sino solo a lograr que el individuo se encuentre con la comprensión de sí mismo. Sócrates implantó el instinto para este nuevo saber. Conmoción de la ciencia vigente por la exigencia radical de un nuevo saber; preparación de una ciencia nueva de la fundación del saber y del conocimiento. La reflexión efectivamente metódica adquiere una importancia fundamental para el progreso de la ciencia. El movimiento propio de la ciencia consiste en abrir nuevas posibilidades del preguntar, del método, en el sentido del preguntar por el fundamento de una cosa ya dada y por su necesaria aprehensión y determinabilidad.

Aristóteles: «Dos cosas se le pueden atribuir a Sócrates con justicia: 1) ἐπακτικὸς λόγος; 2) ὁρίζεσθαι τὸ καθόλου. Estas dos cosas conciernen al principio de la ciencia en general» (cfr. *Met.* M 4, 1078 b 27 ss.). Respecto de 1), ἐπαγωγή, «conducción» a algo, luego frecuentemente traducido por «inducción»; lo cual es un error; más bien se trata de lo contrario: conducción al τί, a la esencia, que no consiste precisamente en un recoger inductivo, empírico, cualidades que aparecen, sino en un aprehender primario del «qué» como tal. No αἴσθησις, sino λόγος. Se trata de aprehender justamente lo que precede a toda inducción. Toda recolección inductiva de objetos naturales presupone ya la idea de naturaleza. Sócrates fue el primero que lo mostró, pero sin examinar las condiciones de posibilidad de tal conocimiento *a priori*. De hecho se ocupa constantemente de esta aprehensión de la esencia, apartando, en el diálogo, a su interlocutor de las propiedades contingentes y mostrándole que, aunque sin saberlo y aportando solo propiedades contingentes, ya comprende la esencia. Respecto de 2), es menester definir esta esencia. Análisis de los elementos constitutivos de la esencia. 1) esencia; 2) concepto. Ambos son siempre ya comprendidos conjuntamente en toda proposición empírica. Cada uno, sin saberlo, tiene ya en su interior la comprensión de la esencia. El método solo puede apuntar a liberar, a asistir en el dar a luz la esencia ya presente en todo individuo. Por eso Sócrates definió su tarea como mayéutica (μαιευτική). La consideración empírica es solo el rodeo para ver la esencia. Con esto se ha respondido también al requisito fundamental de la ciencia (Platón): λόγον διδόναι. λόγος es comprendido aquí como «fundamento»,

lo primero que es considerado en un ente. «Sócrates renunció a la filosofía de la naturaleza y optó por la ética»: esta caracterización es estrecha. Lo que Sócrates quiere rescatar de la arbitrariedad, sacando a luz lo que toda ciencia bien fundada presupone necesariamente, es el saber en general.

Sócrates no puede ser caracterizado como un pensador especulativo, un moralista, un profeta o una personalidad religiosa. No hay que encasillarlo. Lo que aquí cuenta no es la reconstrucción de la denominada personalidad histórica de Sócrates, sino la influencia que ejerció en Platón y Aristóteles.

39. (PP. 121 Y SS.)

Suele caracterizarse a la filosofía de Platón por la doctrina de las ideas. No es mera casualidad. Ya Aristóteles se refirió a la escuela platónica como: «aquellos que enseñan y tratan de las ideas» (*Met.* A 8, 990 a 34 y ss.). Parece que esta teoría introduce algo completamente nuevo y, sin embargo, es solo la expresión del mismo problema: la pregunta por el ser mismo. La ἰδέα es lo que da respuesta a la pregunta socrática τί ἐστιν, pero no en referencia a un ente, sino a la universalidad del ente en general. Lo que el ente es resulta accesible en la idea. εἶδος, ἰδέα se forman a partir de la raíz Ϝιδ, «ver»; εἶδος es lo visto, lo que se muestra en la visión. La pregunta es la siguiente: ¿qué aspecto tiene el ente como ente? ¿Cómo se muestra el ente mismo si lo considero, no en referencia a una determinada cualidad, sino solo como ente? La pregunta por el ser es planteada fundamentalmente al retomar la pregunta socrática τί ἐστιν. Carácter metódico de la indagación socrática. De este modo, ya está trazado el camino para caracterizar la investigación platónica: no se trata de ver la «doctrina de las ideas» como algo nuevo, sino, sobre la base de lo que ha precedido, queremos mostrar la posición de Platón, que es más radical.

El fundamento del ente, el ser, no debe ser aprehendido en una especulación mística, sino demostrado científicamente. Una pregunta tan universal presupone una correspondiente orientación basada en

la experiencia sobre el ente en su totalidad: una orientación sobre el todo del ente y sobre el conjunto de las direcciones y de los métodos del conocimiento científico del ente mismo vigentes en aquel tiempo.

A la base ya hay una comprensión de lo que se entiende por ser. Si el ser es caracterizado como εἶδος, la pregunta por el ser se orienta por el ver, el aprehender, el conocer; «ver» en el sentido amplio de intuición (*Intuition*), de visión (*Anschauung*). εἶδος no significa solo aspecto, sino también forma. La forma no está compuesta con las partes del todo, sino que es la ley de la configuración y de la configurabilidad de las partes. La forma no es una suma ni un resultado, sino una ley y lo anterior, respecto a lo cual es formado (*gestaltet*) un «esto aquí» (*dies da*) singular. La forma es principio, patrón de medida, regla, norma. Hay, pues, una pluralidad de determinaciones en el concepto de idea. La idea es siempre ya para toda formación (*Gestaltung*) individual; es lo anterior y lo subsistente; lo que permanece, lo inmutable y por eso, para los griegos, en sentido estricto y único, lo cognoscible. Solo puedo conocer lo que es siempre. Esta concepción fundamental del ser ordenado aparece sobre todo en la experiencia: el cielo, el globo terráqueo, etc., y también en la medicina, en la que la salud es aquello a lo que se orienta la investigación médica. La salud no es un estado contingente, sino la idea. Del mismo modo, la geometría trata de las relaciones del ente, sin remitirse a la experiencia. Las leyes de la geometría valen para las cosas espaciales, pero no se obtienen de ellas.

La idea es el ὄντως ὄν, el «ente propiamente dicho», que es ente como solo él puede serlo. El ser del ente mismo es necesariamente entendido aquí como un ente; necesariamente, en base a este modo de plantear el problema. Pero el ser no está aquí y allí bajo el cielo, sino en un «lugar supraceleste», ὑπερουράνιος τόπος (cfr. *Fedro*, 247c 3), no pertenece a la región del ente accesible por la experiencia, es trascendente. El ser es diferente de todo ente. En razón de este κρίνειν el ser atañe a la tarea de la ciencia crítica, esto es, de la filosofía.

El ser es diferente del ente. La idea es también un ente, pero de un modo de ser muy diferente: es algo así como el sentido del ser. Puesto que la idea se diferencia de todo ente, hay entre la idea y el ente una «separación», un χωρισμός. Entre los dos hay una absoluta diferencia de lugar, de tal modo que todo ente como ente,

sin embargo, «participa», μετέχει, en la idea: μέθεξις. Entre lo que está separado, y lo que participa de él, existe precisamente el «entre», el μεταξύ.

Al denominado platonismo, como filosofía y visión del mundo, lo caracterizamos en el siguiente sumario: la totalidad del ente está dividida en dos mundos, a los que se designa siempre mediante términos opuestos: cambio – permanencia; singular – universal; aleatorio – legal; temporal – eterno; aprehendible en la percepción sensible – aprehendible en el conocimiento conceptual. En estas oposiciones el mundo, el todo del ente se divide de tal modo que resultan dos mundos, de los que el segundo constituye siempre el momento propiamente positivo, y sobre este como fundamento el otro es o llega a ser cognoscible.

40. (PP. 125 Y SS.)

1. Terreno y ámbito de la problemática del ser

Se pregunta por el ser del ente. El ente debe darse mediante la experiencia. ¿Cómo se presenta esta predonación? La formulación de la pregunta implica ya una comprensión del ser, porque todo lo que pregunto ya es conocido por anticipado, aunque lo sea solo oscuramente. Se da, pues, un doble aspecto: predonación del ente y precomprensión del ser. ¿Qué región del ente tiene en vista Platón cuando pregunta por el ser?

Ante todo las cosas de la naturaleza, los seres vivientes, pero también las cosas que producimos nosotros, las herramientas, etc. Con este ente es dada al mismo tiempo la naturaleza, no solo como es comprendida en la experiencia precientífica, sino en cierto sentido también en la científica; en la época de Platón se aplica esto especialmente a la medicina, cuyo objeto es la naturaleza orgánica. Además del conocimiento de la naturaleza, se desarrolla el conocimiento matemático (geometría y aritmética): relaciones espaciales, relaciones numéricas. Ente es también el hombre, en cuanto actúa en el modo teórico y en el trabajo manual, pero también como agente en la praxis

política y ética. Este todo del ente, el hombre que actúa y la naturaleza, es dado en la concreción de la πόλις, en la que el individuo humano vive con los otros hombres. Esta es la región del ente que tiene a la vista Platón. Este ente debe poder ser determinado en su ser como ser, y es experienciable como ente solo si es comprendido de alguna manera en el sentido de su ser. El hombre mismo, que se relaciona con este ente y consigo mismo, no está entregado a aquél ciegamente, no viene a darse solo al lado de otro ente, sino que el ente le es dado *como* ente, es decir, comprende el ser. Solo por esto puede despertarse en él la pregunta qué es el ser según el concepto. En la Πολιτεία Platón ofrece un compendio de la totalidad del ente y de los modos de aprehensión del ente correspondientes a las diferentes regiones.

República, VI 507b y ss. (véase arriba, pp. 125 y ss.): comienza indicando que hay muchas cosas bellas, muchas cosas buenas y en general muchas cosas en cada especie, πολλὰ ἕκαστα. Pero al mismo tiempo existen el αὐτὸ καλόν y el αὐτὸ ἀγαθόν, lo «bello en sí», y lo «bueno en sí». La multiplicidad es considerada en referencia a *una* idea, κατ' ἰδέαν μίαν. La idea da el ὃ ἔστιν, lo que en cada caso el individuo *«es»* en el interior de esta multiplicidad. τὰ μὲν ὁρᾶσθαι, «una cosa es vista»; τὰ δὲ νοεῖσθαι, «la otra es aprehendida por el νοῦς», es comprendida. Para la aprehensión de la multiplicidad, Platón utiliza a propósito el modo de aprehensión de la vista, pero remite también a la ἀκοή y a las otras αἰσθήσεις, a los otros modos de la percepción sensible. La multiplicidad es perceptible por la αἴσθησις, el ὃ ἔστιν, en cambio, es aprehendido por la νόησις. αἴσθησις y νόησις: esta diferencia aparecerá en toda la filosofía posterior[11]. La αἴσθησις, en el sentido de la visión, tiene una primacía sobre los otros modos de experiencia (privilegio de la visión). Incluso a lo que no es accesible en la αἴσθησις y solo lo es en la νόησις se lo considera en cierto sentido como visto: la visión es comprendida como el modo de aprehensión del ser y del principio de todo ente. ¿Por qué se distingue la ὄψις? Por el hecho de que algo es visible solo si es como la luz. Esta luz, que

11 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 2, B 2.

hace posible la visibilidad de lo sensorialmente perceptible, es el sol, ὁ ἥλιος. Él es el αἴτιος ὄψεως, la «causa de la visión». Por eso la ὄψις es ἡλιοειδές, tiene el modo de ser del sol y el ojo es «solar» (Goethe). Solo por esto son visibles, por ejemplo, los colores. También la visión y aprehensión del ser de un ente tienen necesidad de una luz, y esta luz, por la cual es iluminado el ser como tal, es el ἀγαθόν, la idea del «bien». A la luz para la αἴσθησις corresponde la idea más alta para la νόησις, el ἀγαθόν. Hay, pues, un nexo entre la aprehensión de las ideas y la aprehensión del ente sensible. El ente debe ser iluminado por la ἀλήθεια y por el ὄν. El ente es accesible en su ser solo porque hay comprensión del ser. Según Platón, esta comprensión del ser es posible solo porque se da la idea del bien. Así como la αἴσθησις necesariamente tiene que ser solar, la νόησις tiene que referirse al bien, ἀγαθοειδές. Este ἀγαθόν es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, está, por decirlo así, «más allá del ser».

El problema que se plantea ahora es saber cómo debe comprenderse, dentro de este esquema, la estructura del ente mismo así como la estructura del ser mismo. La multiplicidad del ente puede concebirse como ὁρατόν, y el ser, en la medida en que es accesible en la νόησις, es el νοητόν. Platón opera un corte en el interior de estas dos regiones. De esta división resulta una articulación dentro del ὁρατόν y del νοητόν. El modo de aprehensión de ambas regiones se articula de modo correspondiente.

Dentro del ὁρατόν: 1) εἰκόνες; 2) ᾧ τοῦτο ἔοικεν, aquello a que «se asemejan» estas imágenes, de lo que son copias. 1) Sombras que proyectan las cosas. En la sombra de un hombre lo veo, pero no a él mismo, sino solo su imagen, φαντάσματα (raíz φαίνω, φῶς), y concretamente ἐν τοῖς ὕδασι, reflejos en el «agua», y, por tanto, lo que se refleja en la superficie de cuerpos lisos y brillantes. 2) El ente mismo, que puede reflejarse y proyectar su sombra. Respecto de 1): Las imágenes tienen el grado de ser más bajo: ya no dan el ὁρατόν en sí mismo. Respecto de 2): Aquí se encuentran los ζῷα, φυτευτά (las «plantas»), todo el ámbito de lo producido con herramientas, instrumentos, utensilios. Estas cosas son μιμηθέντα, «reproducidas», por la sombra y la imagen refleja.

Dentro del νοητόν: el ente arriba mencionado, imitado antes, ahora puede resultar «imagen», εἰκών, del ser que se encuentra en

esta región. Platón remite a la geometría: en ella los objetos son las formas del triángulo, del círculo, del ángulo, etc. En la consideración geométrica no nos referimos al círculo dibujado, sino al círculo sin más. El círculo dibujado es ahora εἰκών del círculo en sí. A las formas sensorialmente percibidas corresponden las formas aprehendidas en el διανοεῖσθαι: εἶδος ὁρατόν - εἶδος νοητόν. Los objetos matemáticos pueden ser aprehendidos porque los matemáticos parten de conceptos fundamentales que presuponen, y cuyo contenido ya no consideran. Pero si estos presupuestos llegan a ser, a su vez, tema de consideración, se pregunta entonces por lo ἀνυπόθετον, esto es, se llega al punto de partida y al fundamento de todo, a los εἴδη, a las «ideas» en sentido estricto. La matemática es εἰκόσι χρωμένη, «tiene aún necesidad de imágenes»; por eso no alcanza al ente que la filosofía considera en el λόγος.

Hay entonces cuatro modos de aprehensión: el ὁρατόν es objeto de la δόξα («opinión» [*Meinung*] es una traducción muy deficiente, porque debería incluir la visión). Las imágenes resultan accesibles en la εἰκασία, aprehensión de las imágenes. La percepción sensible misma se llama πίστις, «confianza». En la multiplicidad de las cosas singulares, una de ellas es acogida de buena fe, pero sin tener certeza absoluta de su ser; en efecto, puede cambiar inmediatamente. El νοητόν es aprehendido por la νόησις, el «comprender», y concretamente: 1) en una deducción: διάνοια; lo que en el ente se muestra como ser es aprehendido en cambio; 2) en modo no deductivo, sino inmediatamente: la νόησις en sentido estricto o el λόγος. El pensamiento matemático necesita presupuestos y, por esta razón, no llega hasta el fundamento del ser: διάνοια. La νόησις filosófica, por el contrario, ya no necesita ningún presupuesto, regresa a lo ἀνυπόθετον, al fundamento de todos los presupuestos, y tampoco tiene necesidad ya de ninguna imagen. Así como la δόξα recibe su luz del sol, así también la νόησις (en sentido amplio) la recibe del ἀγαθόν.

De esta manera, el ente es descubierto en su ser así y en su ser. Cuatro modos de aprehensión, y a la vez cuatro formas de la verdad, en una gradación unitaria: grados de la verdad. Estos grados se dan en cada caso según la fuente de luz y del ente aprehendido, y según el

modo de fundamentación y de certeza. Platón no expuso estos grados aún con toda claridad. Se ayuda con un μῦθος.

	μῦθος	
ἥλιος		ἀγαθόν
δόξα		νόησις
εἰκασία		διάνοια
πίστις		νόησις - λόγος

41. (PP. 128 Y SS.)

La alegoría de la caverna al comienzo del libro VII de la Πολιτεία (514a y ss.). Es menester comprenderla en la perspectiva del modo de ser del hombre mismo. Nos encontramos bajo el cielo en una suerte de caverna. Hombres que habitan una morada subterránea en forma de caverna; un largo camino conduce a lo alto hacia la luz. Los habitantes de la caverna están encadenados aquí desde la juventud, se encuentran de espaldas a la salida de la caverna y sin poder girar la cabeza. Detrás de ellos y a lo lejos hay una luz; entre ellos y la luz, un camino; a lo largo de este camino, un muro, semejante al biombo que los titiriteros disponen para sus espectáculos. A lo largo de este muro se hacen pasar pequeñas esculturas de todo tipo, σκευαστά (cfr. 515c 2). Estas esculturas proyectan sombras en la pared delante de los prisioneros encadenados. Estos prisioneros se parecen a nosotros. «¿Crees que estos hombres encadenados han visto de sí mismos o de los otros otra cosa que las sombras proyectadas en la pared?» (515a 5 y ss.). No pueden ver las cosas transportadas, sino solo sus sombras. Si pudieran διαλέγεσθαι entre ellos, tomarían las sombras en la pared por el ente mismo, ya que desde su nacimiento no conocen ninguna otra cosa. Si en la caverna resonara el eco de las voces de los que transportan las cosas detrás de ellos, lo atribuirían a las sombras en la pared. Ahora bien, si se rompieran las cadenas y quedara curada la estulticia, si un prisionero pudiera darse vuelta, sufriría a causa de

todo esto y, debido al resplandor de la luz, no podría ver aquello cuya sombra veía antes. Tomaría también estas cosas por nulidades. Si se le dijera que ahora ha llegado más cerca de las cosas mismas, quedaría totalmente perplejo. Consideraría a las sombras como lo más real. Si se le obligara a ver directamente la luz, se volvería a lo que podía ver, y tendría a las sombras por más claras y comprensibles. Con mayor razón sufriría si se lo arrastrara fuera a la luz del sol. Necesitaría bastante tiempo para adaptarse. Vería mucho más fácilmente de noche la luz de las estrellas y de la luna. Al fin lograría ver las cosas mismas y distinguir las sombras del ente propiamente dicho y, por último, vería el sol mismo como lo que determina el curso de las estaciones. ¿Y qué pasaría si repentinamente fuera llevado de nuevo al lugar que ocupaba antes en la caverna? Vendría a ser objeto de irrisión para los otros prisioneros de la caverna. El ascenso fuera de la caverna sería la cosa más funesta que pudiera pasar; los ojos quedarían dañados. Los prisioneros de la caverna intentarían matar a todo el que otra vez debiera ser conducido afuera.

A la caverna y a los prisioneros encadenados corresponde el lugar de las percepciones sensibles, en las que nos encontramos diariamente. A la luz en la caverna corresponde el sol; al ascenso fuera de la caverna corresponde el itinerario del alma εἰς τὸν νοητὸν τόπον (517b 4 y ss.), donde lo comprensible es visto. Lo que llega a ser visible en último lugar es la idea del bien, μόγις ὁρᾶσθαι (517c 1), «muy difícil de ver»; se revela como la causa del sol y de todo otro ente. Los ojos pueden quedar ciegos de dos maneras: por el paso de la luz a la oscuridad o de la oscuridad a la luz. En ambos casos queda impedida la posibilidad de ver. El alma tiene necesidad de una conversión, alegóricamente representada por la ruptura de las cadenas; ahora, libre, puede ver al ente en su ser; lo más luminoso que hay en el ente es precisamente su ser. El ser no es accesible en la δόξα; en ella la vista está deteriorada.

Fedón, 99d y ss.: No hay que investigar ἐν ἔργοις, «en las cosas producidas», puesto que el ser del ente solo puede aprehenderse ἐν λόγοις, «en las interpretaciones conceptuales». Debe tematizarse el ente tal como se muestra en el λόγος, en la «proposición» que se formula sobre él. A es B. No hay que comprender aquí el λόγος como

«concepto», sino como una «proposición» completa. Ya en Sócrates el λόγος nunca es entendido como *mero* concepto. El ente, como se revela en la comprensión y no en la αἴσθησις.

La caverna es la imagen de nuestro ser, en la medida en que nos movemos en un mundo circundante espacial.

Pregunta: ¿cómo comprender la conexión entre los diversos grados de la verdad? Se toma como ente lo que primero se muestra. El *Dasein* siempre está en una caverna, en medio del ente, y en esta caverna siempre hay una luz. El *Dasein* puede ver algo, aunque lo vea muy confusamente aún y solo sean sombras. Se necesita una comprensión del ser para que el ente sea experienciable. Sin embargo, los prisioneros encadenados no ven la luz y no saben nada de ella; viven en una comprensión del ser sin saberlo y sin ver el ser mismo. El primer grado de la verdad, del ser descubierto, requiere: a) la donación previa de un mundo en general; b) una comprensión del ser en general; c) un determinado modo de la experiencia del ente, aquí la aprehensión de las sombras en su movimiento; d) un διαλέγεσθαι, un «hablar» del ente y de las cosas que se encuentran; e) el *Dasein* mismo, al que previamente le es dado este mundo, ya descubierto y develado: los prisioneros se ven a sí mismos y a los otros como sombras. Con el *Dasein* no solo el mundo circundante es dado, sino que el *Dasein* es descubierto a sí mismo.

42. (PÁG. 132)

El ἀγαθόν es el principio de todo el ente y de toda verdad sobre el ente. Más tarde esto fue transformado. Se comprendió de nuevo la idea del bien también como un ente. El punto de partida en este sentido se encuentra ya en Platón. Pasa lo mismo con el concepto de Dios en Agustín y en el Medioevo, al igual que con el concepto hegeliano de espíritu absoluto[12]. El ser remite, más allá de sí mismo, al ἀγαθόν. Cualquiera sea el modo de entender la conexión entre el

12 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 553 y ss.

ἀγαθόν y el ser mismo, y por muy oscura que sea, la investigación platónica tiende a alcanzar, más allá del ente, al ser.

Recién en su período de madurez (*Sofista, Parménides, Filebo*), Platón mismo lo comprendió y reconoció la diferencia que lo separaba de toda la filosofía anterior, que siempre preguntaba solo por el ente. ¿Cuántos son los modos del ente que pueden darse? Antes de esta, se plantea la pregunta por el significado del ser en general. Este es el problema que se formula en el *Sofista* (242c y ss.): revisión de la filosofía precedente, muy parecida a la que hace Aristóteles. Platón diferencia claramente entre su manera de formular el problema y la anterior: «Parece que cada uno de los antiguos filósofos nos contara una historia (μῦθον) sobre el ente» (242c 8). Por el contrario, Platón quiere ofrecer el λόγος. Los antiguos transmitían una historia sobre el origen del ente, diciendo que el ente era triple, que en su interior se combatía a sí mismo y se establecían relaciones de amistad, etc. «Es difícil determinar si todo esto fue dicho con verdad; sería muy fácil reprochárselo a hombres tan antiguos» (243a 2 y ss.). «Sin embargo, cada uno cuenta su historia acerca del ente sin considerar si podemos comprenderla» (243a 6 y ss.). Platón refiere que, en su juventud, creía haber comprendido las palabras de los antiguos y saber que significaba el ser. Ahora todo esto le resulta problemático: qué es el ente y qué significa el no-ser (244a 5 y ss.).

43. (PÁG. 133)

2. El centro del problema de las Ideas

El ente resulta accesible mediante la νόησις, y su determinación más eminente es el ἀγαθόν. Relación entre νόησις - λόγος e ἰδέα - ἀγαθόν. La comprensión está ya en sí misma referida al ser. La pregunta es: ¿cómo y dónde se da esta relación? El lugar de esta relación, según Platón, es el alma. El alma es la determinación fundamental del *Dasein*. En el alma reside, en virtud de su estructura, una esencial relación con el ser. En la definición esencial del alma se encuentra implícito el hecho que ella se relaciona con el ser. *Fedro*

249e 4 y ss.: «Toda alma humana, por naturaleza, ya ha visto al ente». El *Dasein* del hombre es ya de tal modo que comprende el ser. Si, en definitiva, es determinado por el ἀγαθόν, significa que el *Dasein* tiene una relación inmanente con el bien. ἀνάμνησις: «reminiscencia» del ente ya visto y comprendido: la comprensión del ser precede a toda experiencia concreta del ente. Esta es la formulación de la doctrina posterior de la aprioridad del ser y de la esencia respecto del ente. ¿Cómo hay que definir ahora al alma misma, el hecho que pueda relacionarse con el ser? Platón plantea esta pregunta, en cierto sentido, de un modo aún ingenuo y la responde en el *Fedro* con un mito. Es el problema, que se planteará luego, de la conciencia en su relación con el ser, del no-yo con el yo. En todas estas cuestiones hay una relación inmanente entre ser y *Dasein*, ser y vida. Todo esto debe tratarse junto con el problema fundamental de la ontología platónica, la dialéctica (véase abajo, n° 44).

44. (PÁG. 134)

3. El problema fundamental de la ontología platónica: la dialéctica

La esencia es siempre una sola por oposición a la multiplicidad de sus realizaciones posibles. Pero también hay una multiplicidad de ideas. Sin embargo, cada idea es *una* y se diferencia de las otras por su ἑτερότης, «alteridad». ἑτερότης es en cierto sentido «alteración». De una idea a la otra hay un cambio, κίνησις, «movimiento», μεταβολή. La unidad misma es otra cosa respecto de la alteridad. Las ideas están en conexión en razón de su diferencia misma. Pregunta: ¿cómo es posible la multiplicidad de las ideas si la multiplicidad es justamente un carácter del modo de ser diferente del modo de ser de las ideas? Se pregunta cómo las ideas son y pueden ser en su multiplicidad y en su entrelazamiento. Al mismo tiempo: ¿cómo pueden aprehenderse las ideas? En sus diálogos, Sócrates se proponía conducir a sus interlocutores al τί en el διαλέγεσθαι, en el «sentido del diálogo». Esto que Sócrates practicaba, Platón lo piensa de un modo fundamentalmente

metódico: el διαλέγεσθαι deviene método dialéctico, esclarecimiento de las ideas y de su conexión. Este λόγος también posee la estructura fundamental de la ἐπαγωγή. Una vez que logró ingresar en el dominio de las ideas, la investigación se mantiene en su interior. «El filósofo hace uso de las ideas solo a través de estas mismas», y recorre su trama en la indicación mediante el λόγος. Únicamente pasando a través de las ideas accede a su conexión, «para terminar por alcanzarlas a ellas mismas en su totalidad, κοινωνία» (cfr. *Rep.* 511c 1 y ss.). De este modo, por primera vez se le asigna a la filosofía su propio ámbito. Especialmente hoy esto se ha olvidado. Se cree ver las ideas, los tipos, etc. obtenidos con los procedimientos de las ciencias de la naturaleza. Pero es menester un método completamente distinto del método de la ciencia natural. Platón trata más extensamente este problema en su diálogo de madurez: el *Sofista*; de la manera más profunda, en *Parménides*; con relación al ἀγαθόν, en el *Filebo*. El *Político* ocupa una posición intermedia.

Hay que mantener a la dialéctica alejada de todas las equívocas versiones modernas. El ser mismo debe ser indicado. Se mantiene la determinación fundamental del λέγειν. Ya en Platón, el λόγος y la lógica no son otra cosa que ontología. El binomio de lógica y ontología reaparece, pero en una forma completamente distinta, en la *Lógica* de Hegel.

45. (PÁG. 135)

Clarificación de estas dos grandes áreas problemáticas en el análisis del *Teeteto*. Este diálogo se encamina hacia una comprensión más profunda del problema de la dialéctica. El tema, por lo pronto, parece ser una cuestión especial, la del saber. Pero no se trata de una teoría del conocimiento, dado que la pregunta por la idea de la ciencia se encuentra en estrecha conexión con la pregunta por el ser mismo.

46. (PÁG. 137)

Teeteto también aparece en el *Sofista* y no por casualidad: conexión entre el conocimiento geométrico y la νόησις de las ideas.

143d 8 y ss.: Sócrates comienza con un cumplido a Teodoro: muchos jóvenes buscaban su amistad. Sócrates mismo está en busca de jóvenes hábiles para el trabajo en el ámbito de la ciencia. Entonces sale Teeteto del gimnasio. Sócrates va a su encuentro y explica por qué lo involucra en el diálogo: el joven evidentemente está muy bien dotado, pero, en comparación con Sócrates, no es tan bello. Sócrates quiere entonces ver por el aspecto de Teeteto cómo es el suyo.

Sócrates le pregunta a Teeteto de qué se ocupa y qué aprende con Teodoro. Matemática, astronomía, armonía. (En el *Teeteto*, el propio Platón critica implícitamente su anterior método de ascenso a las ideas y al ἀγαθόν). Sócrates dice que también él se desenvuelve de un modo aceptable en estos ámbitos, pero que encuentra sin embargo una dificultad, que no atañe a algún contenido de alguna de estas disciplinas en particular, sino al aprender como tal. ¿Acaso no consiste el aprender en llegar a ser más capaz de comprender lo que se aprende? ¿Los sabios son, pues, lo que son en virtud de la σοφία, en virtud del «comprender»? ¿ἐπιστήμη = σοφία? ¿El conocimiento de una cosa implica ya su comprensión última? ¿El comprender está vinculado al saber? La pregunta se dirige al saber mismo. Saber en sentido amplio no es solo saber teórico, sino también estar familiarizado con algo, por ejemplo, en un oficio.

Teodoro se refiere a la pregunta que Sócrates le dirige a Teeteto, sosteniendo que él mismo no podría habituarse al nuevo método, lo cual es significativo. Primera respuesta de Teeteto a qué es el saber: enumeración de diferentes tipos de saber: la geometría, la zapatería y todas las demás τέχναι. Sócrates: se te ha preguntado *una* cosa y tú, como respuesta, te refieres a *muchas*. Sócrates pregunta por el ἕν (146 d 3). La ἰδέα es siempre *una* por oposición a la multiplicidad de especies, formas y modos concretos. Sócrates no pregunta por las cosas a las que puede referirse el saber, sino por el saber mismo, pregunta qué *es* el saber. El barro: es aquello con lo que trabaja el alfarero, lo mismo que el ladrillero, etc.: esta explicación es ridícula,

porque presuponemos que el otro sabe y comprende qué es el barro. La pregunta por el saber debe plantearse prescindiendo del tipo de objeto y de la realidad concreta a la que se refiere el saber en cada caso. Esta es la forma del διαλέγεσθαι que hasta ahora practicaba Platón siguiendo el ejemplo de Sócrates. Teeteto se encuentra inseguro en el método y quiere retirarse del diálogo. Sócrates lo contiene haciéndole ver que él mismo tampoco se siente seguro y por eso quiere alcanzar la verdad de modo dialéctico. Precisamente en este diálogo y en los sucesivos, Platón abandona el método mayéutico en el modo como ha sido expuesto aquí.

47. (PÁG. 139)

El saber y la aprehensión del ente no se tematizan por sí mismos, sino con la intención de poner en claro lo que en cada caso puede ser aprehendido en la αἴσθησις y en la δόξα. Por medio de la aclaración del devenir y del no ser, debe esclarecerse luego el ser mismo, puesto que el saber, el percibir, el opinar no son cosas para sí mismas, que simplemente acaecen, sino que el saber es saber *de*, la percepción es percepción *de*, la opinión es opinión *sobre*. En la medida en que el saber es tomado como tema, el ente también lo es. La consideración conduce al ente sabido como tal. En el interior del fenómeno mismo del saber se encuentra una referencia esencial al ente como tal. Lo sabido por mí está descubierto en sí mismo para mí, el ente está develado.

48. (PÁG. 141)

Ya desde el comienzo, Platón no habla en absoluto de saber, sino de ser, de devenir, de no ser. Teeteto se anima ahora a dar una definición del saber: «Me parece que el que sabe algo, se relaciona con lo que sabe en el modo de la percepción» (151e 1 y ss.). Saber = percepción. Se atribuye esta tesis a Protágoras: *homo mensura* (152 a 1 y ss.). Lo que es es lo que se muestra. Lo que se muestra (*das Sich-zeigende*)

es el ente. La aprehensión del ente es un dejar-mostrar-se (*Sich-zeigen-lassen*) en el modo del percibir. Ahora bien, es un hecho que lo que se muestra a uno de una manera, se muestra a otros de otra. Para uno el viento es frío, para otro, no; para uno es muy frío, para otro no tanto: ¿qué es entonces el viento en sí? La pregunta por el φαίνεσθαι está vinculada a la pregunta por la mismidad del ente. ¿El ente puede ser el mismo y mostrarse, sin embargo, en modo diferente a diferentes percepciones? ¿En qué consiste el verdadero ser de este ente, su mismidad o su ser otro, su devenir? Se trata del problema de la relación entre ser y devenir: si el ser en el sentido de la subsistencia constituye el ser, o bien hay que considerar a la alteración y al devenir como el ente propiamente dicho. A diferencia de los diálogos anteriores, Platón intenta demostrar aquí, al menos hipotéticamente, que en el fondo el ente propiamente dicho es el que deviene, y que lo que está en reposo propiamente no es. No es la αἴσθησις lo que está en cuestión, sino el ente en el sentido de lo cambiante. Puesto que el devenir es el paso del ser al no ser, se plantea aquí la pregunta por el μὴ ὄν: ¿Sin embargo, en el fondo, no es ente también el no ente? La pregunta «¿qué es el conocimiento?» no debe ser interpretada separadamente, porque se basa en la pregunta por el ser.

Primera tesis: el conocimiento es αἴσθησις. La percepción es percepción *de*. A esta estructura se la caracteriza hoy como estructura intencional de un comportamiento. Estos comportamientos, conforme a su estructura, están dirigidos a algo. Pero no en el sentido en que haya previamente un alma que luego, por medio de la percepción, se dirija a algo, sino que la percepción como tal es percepción *de*. Hay dos orientaciones fundamentales en filosofía: estos comportamientos pueden 1) ser considerados según su estructura intencional; 2) o en sentido objetivo, naturalista, como un proceso que se desarrolla en el interior de un sujeto psíquico, en conexión paralela con el mundo físico exterior. Este el modo de ver característico de la psicología y de la filosofía naturalista. En Platón están entremezcladas ambas perspectivas.

1) αἴσθησις, siempre dirigida al ente: carácter intencional de la percepción. El sentido de toda percepción implica que lo percibido sea comprendido como ente percibido, aun cuando la percepción sea

ilusoria. En el sentido de la percepción está implícito comprender lo percibido realmente como ente, aunque sea por error. La percepción está referida siempre a algo presente.

2) Sin embargo, el modo como Platón se propone sacar a luz los fundamentos de la percepción se orienta de otra manera: intenta demostrar que lo percibido se origina solo porque lo psíquico de alguna manera es afectado por lo físico. Esta explicación de la percepción a partir de las causas que la generan es una explicación propia de la ciencias naturales. Platón: lo percibido no puede estar en los ojos mismos, pero tampoco puede ser algo ahí presente fuera de los ojos, porque, si lo percibido como tal estuviera en algún lugar, no podría ser distinto para cada percipiente; entonces debe generarse siempre solo por el encuentro entre un percipiente y un ente. 152d 2 y ss.: No hay nada que sea uno, que sea un ente en sí, y tampoco puedes considerar algo como algo, y en posesión de tales cualidades, porque nada permanece como algo, sino que se origina siempre solo en el momento de la percepción. En la base del principio de Protágoras se encuentra esta tesis general: nada permanece, todo está en movimiento. Si lo que encontramos en el percibir fuera blanco en sí, entonces debería serlo también para todos los otros. Por tanto, para que el estado de hecho anteriormente establecido pueda subsistir, es necesario que haya cambio, y que lo percibido sea determinado como tal por el cambio. Se atribuye lo percibido a la κίνησις.

Ejemplo de los ἀστράγαλοι (cfr. 154c 1 y ss.).

49. (PÁG. 143)

En estas tesis ya está el problema de la relación, aunque de una manera no articulada: ser otro en el sentido de la diferencia y devenir otro en el sentido del acontecer. Al sentido del ser pertenece quizá la relación en general, tesis inédita respecto al nivel alcanzado hasta ahora por la filosofía platónica, solo comprendida, dentro de ciertos límites, en el *Sofista*. El ente, tal como se muestra, es siempre solo relativo al percipiente. Lo percibido mismo es solo posible por el movimiento. Dos momentos son aquí necesarios: el actuar y el sufrir.

Solo por la conexión de agente y paciente se origina en cada caso algo. Ninguno de estos dos momentos es por sí, sino que el actuar solo es lo que es en conexión con un sufrir y viceversa. Este principio significa que nada es uno en sí y lo mismo, sino que todo lo que es está determinado por el movimiento, sea activo o pasivo. Es menester, pues, terminar con las expresiones «es» y «ser», que se deben solo a la costumbre y a la falta de comprensión. No tenemos que utilizar en nuestra lengua ninguna expresión que signifique algo que subsista estando ahí presente (*vorhandenes Bestehendes*). Todo se mueve, y solo el movimiento caracteriza al ser.

180c y ss.: el contenido positivo de las discusiones sale aquí a la luz. Las páginas 157d-180c contienen una controversia de Platón con la filosofía de su tiempo. Platón muestra que todos los intentos llevados a cabo para refutar a Protágoras son insuficientes mientras no se vuelva al fenómeno del movimiento.

50. (pág. 146)

Carácter general de lo percibido: lo percibido es lo indeterminado y solo se determina si se logra determinarlo en un λόγος. Kant: la multiplicidad de las apariencias es indeterminada respecto a la determinación efectuada por el juicio del entendimiento[13]. Exhibición de la conexión entre el ser y el λόγος, y de la relación entre el διαλέγεσθαι y la indicación del ser mismo.

51. (pp. 148 y ss.)

Lo esencial del percibir reside en el que percibe, y es lo que hay que determinar ante todo. De lo contrario sería tremendo: habría una multiplicidad de percepciones puestas una al lado de la otra como hombres amontonados en un caballo de madera. Las percepciones,

13 *Kritik der reinen Vernunft*, A 20, B 34.

en cambio, tienden todas juntas hacia una idea (ἰδέα aquí en sentido amplio), que mira a través de los órganos. La percepción no puede determinarse por la suma de los órganos perceptivos. Lo que percibimos nos pertenece a nosotros mismos. Nosotros mismos somos el que percibe; y este percipiente es algo idéntico que se mantiene el mismo a través de los cambios de lo percibido. Solo por esto idéntico los órganos adquieren su sentido. En la discusión anterior se suponía una interacción entre los ojos y las cosas externas, pero ahora se abandona este análisis. De esto no hay nada dado en el contenido fenoménico del percibir: en la percepción no sé nada de las vibraciones del éter. 1) Los órganos, mediante los cuales percibimos, pertenecen a nuestro cuerpo. 2) Lo que percibo por una facultad no lo puedo percibir por otra (cfr. 184e 8 y ss.). Cuando establezco algo sobre lo visto y oído tomados *juntos*, ¿en virtud de qué se produce esto? ¿Mediante qué *vemos* la campana *que suena* como *una sola cosa*? ¿Cómo pueden integrarse ambas determinaciones? Primero se me da *todo* el objeto, y luego puedo analizar cada uno de sus diversos momentos. Pero con esto no se explica aún cómo puedo establecer algo sobre *ambos*, cómo puedo decir: oído *y* visto. El «y» yo no lo percibo. Lo que es ya dado es el hecho de que lo oído y lo visto *es*, que ambos *son*. Si dos cosas son, puedo decir: cada una es otra respecto de la otra. Del mismo modo, cada una es la misma respecto de sí misma. Ambas son dos, y cada una es una. 185b 7: ¿διὰ τίνος? ¿Mediante qué aprehendo esto? Con ningún sentido y, sin embargo, todo esto es ya aprehendido en la percepción natural: igualdad, diferencia, etc. Que algo es salado, lo puedo constatar con la lengua. Pero que algo *es* y que es diferente, ¿mediante qué lo constato? Evidentemente por ninguna facultad comparable a los órganos sensoriales, sino que es el alma la que parece referirse a estas determinaciones, y ciertamente sin órgano alguno.

Al analizar lo ya dado en lo percibido, llegamos al problema de la conexión entre el ser y el alma. El alma ve el ser desde un principio y comprende determinaciones como la igualdad, todo lo numérico, etc. El ser es una determinación que acompaña en el más alto grado a todo lo dado en la percepción. El alma misma, según su sentido, tiende al ser y así puede tender también hacia todas las otras determinaciones, incluso las determinaciones como «feo», «bello»,

«bueno», «malo». El ἀγαθόν es ahora un carácter más entre otros. En su descubrimiento toma parte el alma como tal, que puede establecer, en el interior de lo percibido, una correspondencia entre el pasado, el presente y el futuro. Yo no puedo oír algo pasado, pero sí puedo, por ejemplo, comprender lo que espero como algo futuro, etc. Las determinaciones del tiempo están asociadas también a esas cualidades. El comportamiento, mediante el cual el alma comprende algo así, es el ἀναλογίζεσθαι: el λόγος comprende algo semejante. La ψυχή se dirige a estas determinaciones y las compara, las ve en su relación recíproca, diferencia una de las otras. κρίνειν, el alma «distingue», puede discernir, por tanto, los momentos del ser en el ente. A estos caracteres del ser percibido Platón los llama ἀναλογίσματα (186c 2 y ss.), algo que pertenece a toda percepción (humana). Por cierto, se trata aún de un estadio inicial. En 186c, se formula la pregunta decisiva: ¿puede alcanzar el ente como algo descubierto alguien que no puede aprehender el ser en general? Imposible. Quien en principio no puede acceder a la verdad, tampoco puede alcanzar el saber. La percepción como tal no está en condiciones de aprehender el ente, es decir, el ser. Pero si no puede aprehender el ser, tampoco puede descubrir algo semejante. La αἴσθησις *no* es la ἐπιστήμη. Este, por cierto, es solo un resultado negativo, pero es positivo comparado con los anteriores diálogos de Platón, ya que ahora queda clara la diferencia en el interior del ente mismo.

Lo percibido contiene más que la mera sensación; contiene también determinaciones como ser otro y semejantes, de las que no tenemos ninguna sensación y, sin embargo, percibimos.

La percepción puede ser verdadera solo si en ella hay algo más que la mera sensación. Solo si se puede acceder a la verdad, puede adquirirse el saber. Que la percepción no puede ser un saber, es el resultado negativo. Pero hay un problema positivo: ¿cómo se da la conexión entre la sensación y la aprehensión del ente en la unidad de una completa percepción? Solo hay comprensión del ser si el alma misma ve y –como lo veremos más adelante– habla, si también el λόγος está en obra. Natorp, con esto Platón habría llegado muy cerca de Kant: organización de la sensación por medio del entendimiento, doctrina de las categorías (véase arriba, pág. 151, nota 28, pp. 191 y ss. y 345).

Platón habría descubierto por primera vez las determinaciones categoriales del ente (pág. 97). Es verdad que las determinaciones ontológicas del ente remiten al λόγος, pero no se trata de una interpretación del conocimiento en el sentido de Kant.

Diferencia entre intuición sensible e intuición categorial (Husserl, *Logische Untersuchungen*, segunda parte, sexta investigación, véase arriba, pág. 149, nota 22; evidentemente no sin la tendencia a establecer el nexo con Kant). «El pizarrón es negro»: esta proposición no se cumple totalmente en el objeto; yo no puedo tener la sensación de «el» y «es» en el pizarrón negro. Son significados que no pueden mostrarse sensiblemente; son significados no sensibles, categoriales. A lo dado, a lo negro, ya le he atribuido antes un sentido determinado, el de cualidad. Una simple percepción incluye tanto la intuición sensible como la categorial (aprehensión del ente como cosa y en su ser). En el *Teeteto* Platón se encuentra con estos fenómenos pero sin dominarlos. Descubrimiento de lo categorial por oposición a lo sensible.

52. (pp. 150 y ss.)

La aprehensión de las determinaciones de ser es caracterizada como δοξάζειν, «tener una visión o ser de la opinión» sobre algo, tener algo por algo. Hay aquí un abandono de la posición anterior, en la que Platón sitúa a la δόξα en clara oposición a la νόησις: la δόξα estaba orientada al no ente. Ahora en cambio: en la δόξα debe haber algo positivo. ¿Qué es la δόξα misma? Si debe ser saber, es menester que sea δόξα ἀληθής, porque al saber le pertenece esencialmente la verdad.

Sin embargo, Platón no plantea el problema de la δόξα ἀληθής, sino de la falsa δόξα. No es casualidad. 1) Se encuentra condicionado por su época, Antístenes: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, «es imposible decir algo falso»: οὐκ ἔστιν ψευδῆ λέγειν (véase arriba, pág. 150, nota 25). En consideración a esto, Platón toma por tema la opinión falsa. 2) Motivo objetivo: lo falso es considerado en general como no ente y lo verdadero como ente. La opinión falsa está referida al no ente. Problema: ¿cómo puede haber una referencia al no ente? ¡Sería

menester entonces que el no ente, sin embargo, en algún sentido *sea*! Pregunta por el ser del no ser, pregunta por el ser mismo. También la segunda parte del *Teeteto* vuelve a centrarse en definitiva en la pregunta por el ser. Platón debió haber tenido ya entonces la solución del *Sofista*.

Consecuencias positivas de la primera parte del diálogo. Es menester subrayar esto contra Natorp, que considera todo esto solo como un trabajo accesorio, mera crítica de contradicciones extrañas. La interpretación del *Teeteto* planteada por Natorp está orientada por una determinada concepción de la teoría del conocimiento. Platón, al lado de la αἴσθησις, indicaría el λόγος; concepción crítica del conocimiento por oposición a la dogmática; esta última estaría representada por la δόξα. El objeto y el ente como posición por medio del pensamiento. Por lo tanto, habría dos partes en el diálogo: 1) concepción crítica del conocimiento; 2) refutación de la concepción dogmática (véase arriba, pág. 151, nota 28). Pero es exactamente lo contrario: la segunda parte es justamente la que tiende a lo positivo. Interpretación de la δόξα como representación dogmática por parte de Natorp, que toma muy literalmente los ejemplos de Platón.

1) 187b-189b: el δοξάζειν ψευδῆ es imposible. Platón por lo pronto enfrenta a sus adversarios. Pero 2) 189b-190e: el falso opinar significa opinar otra cosa, confundir con otra cosa: ἑτεροδοξεῖν. El fenómeno de la alteridad. Ser otro quiere decir no ser como lo uno. Hay allí un momento de negación: de nuevo el problema del no ser. 3) 190e-200: δόξα como σύναψις αἰσθήσεως καὶ διανοίας, «reunión de lo percibido con lo opinado».

53. (PÁG. 152)

¿Se puede ver algo y, sin embargo, no ver nada? Se ve algo si se ve *una* cosa, porque la unidad es algo. El que opina algo en general, opina necesariamente una cosa, por tanto un ente. El que opina un no ente, no opina nada, y el que no opina nada, no opina, porque opinar es siempre opinar *sobre*. No existe una falsa opinión.

Aquí se juega con el fenómeno de la intencionalidad. Para los griegos, estaba excluido *a priori* que una opinión pudiera ser falsa.

Ciertamente, esta consecuencia es explicitada solo para una más precisa focalización del problema: ¿pero se habrá acertado así con el fenómeno de la δόξα? Mientras se permanezca en esta alternativa, no se acierta con ella.

54. (PÁG. 152)

Es menester mostrar que en el δοξάζειν está el λόγος, que aprehende algo como algo. El λόγος es entendido como un determinado modo de hablar sobre el ente: como provisto de tales o cuales cualidades. Esta concepción del λόγος había permanecido oscura hasta entonces. Antístenes: solo puede enunciarse siempre lo mismo: el caballo es caballo; y no: el caballo es negro (véase arriba, pág. 153, nota 34).

δόξα = λόγος. Esta definición es nueva en el pensamiento platónico; se mantendrá en el *Sofista*. En el interior de la filosofía griega, solo Aristóteles alcanzó a formular un concepto más elaborado de λόγος en el sentido de «proposición». Fenomenológicamente, hay que entenderlo así: enunciar es mostrar algo como algo. Para que un λόγος tal sea posible, debe ser ya dado previamente un primer algo.

En la proposición este primer algo ya dado es determinado como este algo, que es lo que determina. La estructura del λόγος se caracteriza por el «como». Debe ponerse al descubierto este fenómeno del «como». Aún Platón no alcanzó a verlo. Incluso Aristóteles no lo aprehendió conceptualmente. Pregunta: ¿cómo en una proposición dos cosas (lo ya dado previamente y lo que determina) pueden referirse a una? Esto presenta una dificultad para los griegos, porque conservan un prejuicio sobre el λόγος, adquirido de un modo puramente teorético, no fenomenológico (Antístenes siguiendo a Parménides): si el «es» debe tener un sentido, solo puedo decir «el pizarrón es pizarrón» y no «el pizarrón es negro». Antístenes comprende el λόγος como identificación, y concretamente aquí, de lo ya dado consigo mismo (véase arriba, pág. 153, nota 34). Esta es la razón por la que la discusión del *Teeteto* tiene constantemente por tema al ἕτερον, al «otro», y a su definición.

Ahora la falsa δόξα: una proposición es falsa si a algo ya dado se lo considera como algo que no es; por ejemplo, «el pizarrón es rojo».

Algo es considerado como un no ente. Si nos atenemos a la teoría griega del λόγος, se debería poder identificar al ente con algo no ente. Esto no es posible, por lo tanto no hay ninguna falsa opinión. Enunciar es identificar: esta tesis siempre ya está a la base. Un ver equivocado (*ein verkehrtes Sehen*), un ver defectuoso (*ein Ver-sehen*): en una tal situación de error se considera algo ya dado como algo que no es. Cuando a algo que viene a mi encuentro lo considero como tal o cual, esto significa que a algo que viene a mi encuentro lo considero como algo que me es conocido. Pero el enunciado puede ser falso. La tesis griega necesariamente se cae. Sin embargo, el resultado de Platón no es puramente negativo: se sabe ahora que no se trata de una mera identificación, sino que se enuncian *dos* cosas en relación recíproca.

55. (PÁG. 153)

Ser otro: una cosa es de otro modo que otra. Pero el hecho de que esta otra cosa no sea como la anterior no hace que por eso no sea nada, como siempre se ha dicho hasta ahora. Es menester aceptar el ser otro como no nada, como un otro real, como algo. ἐναντίωσις, oposición contradictoria; ἀντίθεσις: esta oposición no opone nada a algo sino una cosa a la otra. La ἑτερότης es definida como ἀντίθεσις en oposición a los sofistas, que decían ἐναντίωσις. La *terminología* es exactamente inversa en Aristóteles.

Estos fenómenos no han sido aclarados hasta el día de hoy. No tenemos derecho a pasar por alto a Platón.

56. (PÁG. 154)

La segunda tesis, ἐπιστήμη = δόξα ἀληθής, es discutida siguiendo el hilo conductor de la opinión falsa. Ante todo se demuestra que una opinión falsa es imposible. Después se considera este fenómeno como ἀλλοδοξία, «opinar otra cosa» = ἑτεροδοξεῖν. Esta discusión comienza en 189c. Se pregunta si en la opinión falsa sucede que planteamos una cosa por otra, ἕτερον ἀντὶ ἑτέρου (cfr. 189c 2 y ss.), «algo

por algo otro». Platón no dice «como», sino «por». Este poner el uno por el otro es imposible, porque sería una identificación de dos cosas que se excluyen absolutamente. Pregunta: ¿cuál es el comportamiento por el que, en general, me dirijo a algo ya dado y lo determino? Lo que en la percepción sobrepasa a la αἴσθησις tiene relación con el alma y ahora se lo determina con más precisión. Este διανοεῖσθαι no es otra cosa que el λόγος. «Es un discutir a fondo que el alma practica consigo misma sobre lo que ella ve» (cfr. 189e 4 y ss.). Tal hablar es más exactamente un discurrir del alma consigo misma en silencio. El alma explicita en sus determinaciones al ente tal como es. El discurrir del alma consigo misma sobre lo que ella ve. δόξα = «discurso cumplido», λόγος εἰρημένος (cfr. 190a 5). Sócrates: si la δόξα consiste en tal discutir a fondo, yo digo entonces que ἕτερον ἕτερον εἶναι, «lo uno es lo otro» (190a 8). ¿Pero puedo decirlo? ¿El buey es el caballo? ¡Imposible! De hecho nunca digo algo así. Por consiguiente, el ἕτερον ἕτερον εἶναι es imposible. Imposible es decir en el λόγος dos cosas como diferentes. Por otra parte, si digo solo una cosa, no puedo considerarla nunca como otra cosa, no puedo enunciar algo equivocado. El ἑτεροδοξεῖν es imposible. Intento de determinar el λόγος con más precisión. Ahora aparece en Platón el fenómeno positivo, pero sin que él lo tome en serio.

57. (PÁG. 157)

La diferencia se expone ahora más en detalle en 192a: diferencia entre lo que es percibido y lo que es solo representado. En la confusión, a Sócrates en cierta manera lo tengo presente. Conozco muchas cosas sin verlas ahora en carne y hueso (*leibhaft*), y que quizá tampoco las he visto en carne y hueso. ¿Cómo es posible saber algo sin una percepción actual? Recuerdo, memoria. En nuestra alma hay una tablilla de cera –la imagen se encuentra ya en Demócrito– con impresiones que, según la calidad de la cera, se conservan por más o menos tiempo. Yo puedo ver algo y, en virtud de la tablilla, tener también un saber de lo que no veo actualmente. X está asociado a Sócrates, que está impreso en la cera. Sócrates refiere las siguientes

posibilidades (192d y ss.). 1) Puedo conoceros a ambos, Teodoro y Teeteto, pero no percibo a ninguno de los dos; ambos están solo conservados en la tablilla de cera de mi alma. En este caso no me pasará que tome uno por el otro. 2) Conozco a uno, pero no conozco al otro, y no percibo a ninguno de los dos. También en este caso no tomaré al que conozco por el que no conozco. 3) No conozco ni percibo a ninguno de los dos. Tampoco aquí es posible ninguna confusión. 4) Conozco a ambos, y de ambos puedo tener una imagen en mi mente. Si ahora veo a ambos de lejos de manera borrosa, me esfuerzo por establecer quiénes son aquellos dos. Este querer reconocer, este querer comprobar, se efectúa aquí de la manera siguiente: intento asignar a X y Y la imagen correspondiente impresa en mi alma. Si asigno a X la imagen que le corresponde, lo reconozco. Pero también puedo confundir las dos imágenes, de modo que me equivoco respecto a los dos. Para que tal error sea posible, ambos deben ser dados, y a la vez debe ser dada también la «imagen», σημεῖον, de ambos, aunque solo sea para ser confundidos. Por tanto, la opinión falsa no flota en el aire, sino que es posible solo sobre la base de una αἴσθησις y de una διάνοια. Para que sea posible un error, debe haber percepción y memoria.

Pero también cae esta definición: nos equivocamos también en áreas en las que la percepción no tiene ningún sentido. Nos equivocamos, por ejemplo, también con los números.

Antístenes: el λόγος es tautología. Platón: la ἀλλοδοξία por oposición al ταὐτόν. σύναψις αἰσθήσεως καὶ διανοίας. Por cierto, el fenómeno del «como» aún queda oscuro en Platón y en Aristóteles. En Platón, en primer lugar, el ἀντί, «en lugar de»: de este modo tengo dos cosas, pero no ambas al mismo tiempo, puesto que confundo una con la otra, mientras que en el λόγος propiamente dicho ambas son dadas al mismo tiempo de modo unitario.

58. (PÁG. 159)

La definición del saber como opinión verdadera no es sostenible. La recta y verdadera opinión, por ejemplo en los litigios de tribunales, es la justa convicción respecto al estado de los hechos, aunque los

jueces no hayan estado presentes en la escena del crimen; a pesar de esto hay un juicio recto. Sin embargo, no se puede decir que esta convicción justa sea un saber. En todo momento tengo que poder verificar y comprobar lo que sé en las cosas mismas. ¿Qué diferencia hay entre recta opinión y saber?

59. (pág. 161)

El nombrar no es un conocimiento en sentido propio. Es imposible determinar uno de los elementos en el λόγος, porque la esencia del λόγος consiste en el entrelazamiento de un elemento con el otro. Para que tal λόγος sea posible, es menester que el ente esté entrezalado en sí mismo, de modo que pueda sacarse de él mismo algo entrelazado. Pero los στοιχεῖα no están entrelazados, son partes últimas, por tanto incognoscibles, únicamente perceptibles; en un sentido muy amplio son accesibles en un mirar simple. Los elementos de la escritura son las letras. Lo que está compuesto, συλλαβεῖν, son las «sílabas», συλλαβαί (203a 3). Se trata de estructuras formales: elemento y compuesto.

Ciertamente, es posible referirse al ente tal como es, incluso los elementos, pero no es posible conocerlo. Porque cognoscible es solo lo que está compuesto y que, por esta razón, puede ser descompuesto (cfr. *Sofista*). Solo a partir de esta nueva comprensión del concepto de ser se comprende en qué sentido Platón puede decir que algo es lo mismo, uno. Determinaciones como «esto», «aquello», «idéntico», «uno», son caracteres que corresponden a todo ente, περιτρέχοντα (202a 5), determinaciones ontológicas formales. Comparación del alma con el palomar: las palomas, que no tienen un lugar fijo, y que pueden determinar toda cosa, son περιτρέχοντα. Resultado: solo es cognoscible en el λόγος lo que puede ser determinado en una composición, de modo que solo puede ser aprehendido en relación a otra cosa.

60. (pág. 162)

Las partes de un todo tienen una relación con el conjunto completamente diversa que las partes de una suma. Hay que distinguir entre una suma y un todo: ambos tienen el carácter formal de la totalidad. Una totalidad consiste de partes o se refiere a partes. Hay dos tipos de conjuntos. a) La suma, el *compositum*. Partes aquí: fragmentos; adición de las partes = suma. b) El todo, el *totum*. El carácter de parte que corresponde al todo debe concebirse como momento. Platón muestra que un todo, en contraposición a la suma, tiene su propia forma, su propio εἶδος, que no puede obtenerse a partir de las partes, sino que ya les precede (203e). Diferencia entre la «suma», πᾶν, y el ὅλον, el «todo». Sin embargo, la terminología de Platón todavía es inestable. El todo que forma una palabra es en sí uno, que no puede descomponerse en elementos sin que desaparezca. Consecuencia: también la simplicidad del εἶδος es inaccesible, y solo se la puede aprehender mediante la αἴσθησις. Sin embargo, Platón intenta mostrar cómo puede sacarse al εἶδος de su aislamiento. Se pregunta ahora si las determinaciones ontológicas del ente solo son perceptibles por sí o tienen que ser determinadas en el λόγος. Problema de la dialéctica como problema puramente ontológico de la aprehensión de las conexiones ontológicas de las ideas entre ellas. Sosteniendo la tesis según la cual los elementos son incognoscibles, viene Platón a ratificar la misma tesis. En el proceso de aprendizaje partimos de los elementos: de hecho son, pues, accesibles. Los elementos, por tanto, son cognoscibles y, por otra parte, el todo tiene un carácter de unidad. El análisis de Platón se detiene en estos dos principios.

61. (pág. 163)

En 206d se define al λόγος como «proposición» en el sentido de lo pronunciado. Lo que el alma piensa en su propio interior y que silenciosamente se dice a sí misma, puede hacerse visible a los otros mediante la φωνή, la «expresión verbal», la «emisión» de palabras. A este λόγος, en el sentido de la frase pronunciada, Platón lo llama también «imagen», εἴδωλον.

Segunda definición del λόγος (206e): el λέγων habla cuando responde a la pregunta «¿qué es esto?». Reanudación de la definición socrática. Sin embargo, el λόγος se refiere a un ἕτερον. Este λόγος, que indica lo que algo es, se caracteriza por el hecho de que, atravesando cada una de las determinaciones de un ente, apunta al todo.

Tercera definición (208c): la proposición en la que se muestra la diferencia de un ente, de modo tal que este ente queda absolutamente diferenciado de todo otro ente.

¿Qué es el saber? En este momento Sócrates suspende el análisis de esta cuestión, y la pregunta permanece abierta. Sin embargo, el resultado no es negativo. El camino para el problema de la dialéctica está preparado.

62. (PP. 163 Y SS.)

La primera definición muestra que la aprehensión del ente es imposible sin el λόγος. El λόγος mismo se convierte entonces en tema de la discusión y, en el análisis de la segunda definición, se lo caracteriza como: σύν, ἄλλο, ἕτερον. Tercera definición: el σύν es entrelazamiento. El ente mismo tiene la estructura de las συλλαβαί. Estructura de ser y estructura del lenguaje: estricta correlación (para los griegos) entre el ente y el discurso expresado. La estructura del ente se refleja en la del discurso sobre el ente.

Aparece por primera vez el problema de la diferencia específica. Cfr. Aristóteles: εἰδοποιὸς διαφορά (*Tópicos* Z 6, 143 b 7 y ss.). La diferencia que hace del género una especie, *differentia specifica*, es decir, la única diferencia que constituye la especie como tal.

El procedimiento de Platón solo puede aclarar la diferencia entre lo que se sabe y lo que no se sabe. Sócrates: mayéutica. La conclusión muestra claramente que la discusión debe continuarse de inmediato, y que Platón ya tiene la solución del *Sofista*.

¿Qué se ha obtenido entonces respecto de las dos cuestiones principales? El alma tiene una relación primaria con el ser. Su comportamiento fundamental es el λόγος. λόγος - ὄν. Esta relación pertenece al alma misma. El ente como tal está referido a otro. El

ὄν es a la vez ἕτερον. Pregunta: ¿cómo es posible que el λόγος tenga una relación con el ὄν, y cómo puede el ὄν, comprendido desde Parménides como ἕν, ser como lo uno esencialmente lo otro? El ser es el uno todo y cerrado en sí. El concepto constructivo del ὄν de Parménides debe modificarse siguiendo la indicación de los fenómenos. ¿Cómo debe concebirse al ser para que el λόγος, que es también un ὄν, esté en relación con otro ὄν, y cómo es posible que en la estructura del ser haya una referencia a otro? Solo si se entiende de otro modo al ser, es posible el διαλέγεσθαι: el sacar a luz los caracteres generales del ser mismo. Ya en el *Teeteto* Platón menciona la «mismidad», la «peculiaridad» («*Diesheit*»), la «alteridad», y semejantes, como caracteres de *todo* ente. Resulta entonces que, a diferencia de la posición adoptada en la *República*, el ser es múltiple en sí mismo. El ὄν mismo es determinado como mismo, otro, esto, aquello, individuo. Hay una multiplicidad de ideas. ¿Cómo concebir las determinaciones fundamentales en la conexión?

El *Sofista* de Platón: la modificación del concepto de ser consiste en el hecho de que Platón dice que el ser es δύναμις κοινωνίας τῶν γενῶν, «posibilidad de la conexión entre las determinaciones más altas» que pertenecen al ser en general.

Entre las determinaciones originarias del ser hay una κοινωνία, una «imbricación». Platón lo muestra en cinco determinaciones fundamentales. Al ser pertenecen la «mismidad», ταὐτόν; la «alteridad», ἕτερον; el «movimiento», κίνησις (además ἔρως, ψυχή, λόγος); el «reposo», στάσις (véase arriba, pág. 163). Todo mismo, como mismo, es ser y, como mismo, es otro. Posibilidad del «ser presente uno con otro»: παρουσία. En el ser mismo están ya co-presentes la mismidad, la alteridad, el movimiento, la στάσις. (¡El ser forma parte también de las cinco determinaciones!). De este modo, es posible que el λόγος se refiera a un ἕτερον, al μὴ ὄν. El λόγος no es, pues, una tautología, y la dialéctica es ontológicamente posible. Desde luego, hay aquí dificultades.

63. (PÁG. 165)

Aquí hay que abordar una sola cuestión. En la *República* la conexión de todas las ideas culmina en la idea suprema del ἀγαθόν. En la orientación dialéctica que se ha expuesto, tal idea ha desaparecido. Pregunta: ¿cómo puede el ἀγαθόν jugar un rol fundamental en la aclaración del ser? La misma cuestión aparece en el *Timeo*, un diálogo tardío de Platón, y en Aristóteles. Posibilidad de una solución: el conocimiento es una κίνησις del alma, una acción. Toda acción está referida a algo que debe ser realizado. El ente es aquello en vista de lo cual emprendo el camino del conocimiento. El ser es caracterizado como aquello en vista de lo cual conozco. Relación del ser a un fin, en vista del cual es. Este fin es ingenuamente entendido como un ente y como un ἀγαθόν. En la medida en que el conocimiento es concebido como una acción, el ser debe caracterizarse como un ἀγαθόν. A este «en vista del cual» (*Umwillen*) se lo interpreta como algo más elevado que el ser. Pero esta ya no es una característica del ser como tal, sino una característica del ser relativamente al conocer. El ἀγαθόν no es una determinación ontológica pura.

64. (PÁG. 166)

Relación entre ser y valor. Los valores como tales son una ficción. La posición de valores es una malcomprensión de la problemática griega. El «valer» de los valores es una invención moderna (Lotze[14]). Este concepto debe ser reducido al ὄν. Si el ὄν permanece como tema absoluto del análisis, el paso hacia un ἀγαθόν tiene que ser evitado. Considerar al ser como ἀγαθόν es malcomprender el ser. No es casual que en Platón más tarde desaparezca el problema del ἀγαθόν en su función originaria. Sin embargo, Platón no ha mantenido la problemática ontológica pura, sino que nuevamente la puso

14 Cfr. H. Lotze, *Logik*, Leipzig, 1843, pág. 7.

en relación con el ser de la naturaleza y explicó el ente en relación a su ser mediante un acto de producción (que realiza un demiurgo).

Con esto se da una recaída desde el nivel alcanzado en el *Sofista*. Aristóteles se propone afianzar el nivel del problema ontológico.

65. (PÁG. 167)

No se puede hablar de un sistema de filosofía en Platón, aunque no constituya esto una desventaja. Todo está abierto, en camino, inicio, oscuro. Pero precisamente esto es lo productivo, lo que conduce más lejos. No un sistema, sino un trabajo real sobre las cosas. Por eso una filosofía tal no envejece nunca. El sentido de la investigación científica no es divulgar verdades ya listas de antemano, sino plantear problemas genuinos.

A este carácter también lo tiene la filosofía de Aristóteles, a la que tradicionalmente se concibe aún más como edificio doctrinal. Aristóteles intenta retomar positivamente los impulsos de la filosofía platónica. Tres cuestiones fundamentales:

1) El problema de la diferencia entre las determinaciones formales y las determinaciones reales del ser. Todo ente es el mismo y otro. Pero es cuestionable si todo ente se mueve o, por el contrario, se encuentra en reposo. El ente en el sentido de la matemática no está determinado por la κίνησις, pero tampoco por la στάσις.

2) Sigue sin resolverse la cuestión acerca de la conexión entre el esquema dialéctico mismo y el ser. El ser continúa siendo la idea directriz, a la que se refieren las otras determinaciones categoriales del ser.

3) ¿Es posible llevar adelante el problema del ser concibiéndolo en *un solo* sentido, o el concepto de ser es plurívoco?

66. (PÁG. 168)

Oposición entre Tales y Platón: por un lado, el ser es concebido como ente; por otro, ahora se ha alcanzado la diferencia, y también

al λόγος como modo de aprehensión del ser. Oposición entre Platón y Parménides: ahora se considera al ἕτερον. El ser es «posibilidad de ser junto el uno con el otro», δύναμις κοινωνίας (*Sofista*).

κατηγορεῖν: «enunciar» en sentido fuerte. La categoría es λόγος en sentido eminente. El λόγος como «proposición» está determinado al mismo tiempo por la verdad. δύναμις, «posibilidad»: ¿qué significa en relación con el ser? σύν. Así, pues, partiendo del λόγος, se pueden sacar a luz diversas perspectivas que conducen a la problemática del ser en Aristóteles.

67. (pág. 173)

Ya Hegel, en su juventud, se interesó mucho por Aristóteles. De él obtuvo el impulso para su filosofía. En Schleiermacher surge el estímulo para la edición de los escritos de Aristóteles. Trendelenburg y Bonitz llevaron a cabo investigaciones históricas sobre Aristóteles. Brentano: inicio de la influencia sistemática de la filosofía aristotélica, que, por lo demás, se vio frenada por el kantismo. En Kant se veía esencialmente al teórico del conocimiento y se discutía sobre la relación entre idealismo y realismo. Se caracterizaba a Aristóteles como realista, como si hubiera quedado atrasado en un punto de vista ingenuo. Pero en la filosofía antigua no hay idealismo ni realismo. En el Medioevo Aristóteles tuvo una autoridad absoluta: *philosophus dicit*. Pero a la Edad Media se la tuvo por una época oscura. Aristóteles fue visto como un boticario. La mayor oposición a Aristóteles estuvo en Marburgo, aunque de allí salieron trabajos importantes. Sin embargo, después hubo más apertura hacia Aristóteles. Se reconoce nuevamente que su relación con Platón es mucho más estrecha que con Tomás de Aquino y el realismo decimonónico.

68. (pág. 177)

1) La pregunta por el ser. *Met.* Γ. La problemática ontológica llega a un doble concepto de ontología, y tiene que pasar por un

momento de indecisión. Comprender al ente como ente, aprehender el ente propiamente dicho, puede equivaler, en primer lugar, a sacar a luz al ente que satisface del modo más adecuado a la idea de ser. Pregunta por lo que propiamente es, por el ente originario del que derivan los otros. Esto no implica que la idea del ser tenga que ser explicitada. Por otra parte, pregunta por el ser del ente en general, no solo del ente propiamente dicho, sino también del ente derivado en referencia a su ser. Esta formulación del problema tampoco tiene necesidad de abarcar todo el horizonte. Aristóteles no logra todavía superar este doble concepto. La filosofía es para él 1) πρώτη φιλοσοφία; 2) ciencia del ente propiamente dicho, del ente divino, con el que todo otro ente está en una cierta relación: teología.

Met. Γ 1: Aquí debe exponerse el concepto genuino de la filosofía como ciencia del ser. «Hay una ciencia, es posible una ciencia, que considera el ente como ente, en la medida en que es, en referencia a su ser» (1003 a 21). Esta ciencia toma por tema al ser «y las determinaciones que pertenecen al ser como tal» (1003 a 21 y ss.). La idea de la ciencia del ser está aquí fijada formalmente de una vez para siempre. Se diferencia de las otras ciencias: no coincide con ninguna. Las otras ciencias tienen al ente por tema, al que consideran en un sector particular. Tampoco consiste esta ciencia en una investigación de la *suma* del ente, de todo el ente. Ninguna de las otras ciencias toma en vista lo que en general hay que decir sobre el ser en su totalidad. Todas las otras ciencias delimitan una región del ámbito universal del ente e investigan lo que pertenece a tal región del ser, lo que es dado en su interior. La geometría trata de un ente determinado, el espacio. Pero aquí la pregunta es por el ser. En la medida en que es científica, investiga los principios que constituyen el ser como ser. Es necesario que todo lo que sale a luz respecto al ser sea referido a algo que en cierta manera es φύσις. El ser y sus principios, sin embargo, son también algo. Dificultad: el ser no es nada, pero, sin embargo, tampoco es un ente; por consiguiente, es «algo que subsiste en sí mismo». φύσις no es «naturaleza», sino, en sentido formal, «lo que es a partir de sí mismo», lo que subsiste en sí mismo. Esta ciencia del ser, que, respecto de su tema, no puede ubicarse en ninguna parte dentro del ámbito del ente, no trata, sin embargo, de nada. La explicación

óntica del ente a partir de un ente preeminente debe ser diferenciada de una interpretación ontológica del ente como ente.

«Por consiguiente, si también las indagaciones de los antiguos, que buscaban los elementos, buscaban implícitamente las determinaciones fundamentales del ente como tal, estos elementos deben haber sido pensados como determinaciones del ente en general y no como pertenecientes solo a un ámbito del ente» (1003 a 28 y ss.). La tarea de la ciencia del ser: comprender las causas primeras del ente como ente, τὰς πρώτας αἰτίας τοῦ ὄντος (cfr. 1003 a 31). Esta ciencia es ciencia de las primeras causas. Pero tales causas son principios que en sí mismos son fuerzas y otras cosas semejantes, y, por tanto, ellos mismos *son*. La ciencia trata de principios últimos, pero no del ente, sino del ser. El texto está lleno de contradicciones, en la medida en que siempre se toma a las causas como entes. Así el ser es reducido al ente. Esto se verifica también en Aristóteles, y especialmente en la Escolástica.

69. (pág. 179)

Respecto de 1): ¿En qué sentido el ser en general puede ser objeto de una ciencia? Cuestión central de la ontología. Un paso más allá de Platón. Revolución total de la idea de ontología. Una respuesta aparentemente dogmática, sin embargo, es solo una respuesta al problema formulado en *Met.* B: ¿qué es (y puede ser) el objeto de la ciencia fundamental? ¿Los géneros supremos del ente pueden constituir los principios del ser?, vale decir, ¿es sostenible el punto de partida de la ontología platónica, si se la compara con la interpretación del ser mismo? (995 b 16 y ss.; b 28 y ss.). Platón: las determinaciones fundamentales, los γένη, de los cuales proceden todos los otros entes. Ejemplo del palomar. Los γένη son διὰ πασῶν (*Teeteto*, 197d 8), determinan todo ente. Están vinculados unos a otros, están en κοινωνία. Pregunta crítica de Aristóteles: ¿los γένη pueden representar también los principios del ser? Dicho con más rigor: ¿el ser tiene carácter de género? ¿El ser, la mismidad, la unidad pueden tener carácter de género?

70. (PÁG. 179)

En *Met.* B 3, 998 b 14-28 se plantea la siguiente pregunta: «Si los géneros, los γένη, tienen en grado sumo el carácter de determinaciones fundamentales, ¿cuáles de estos géneros funcionan entonces como principios: los superiores o los inferiores (los géneros últimos, bajo los cuales ya no hay ningún género más)? Pues, si siempre las determinaciones (generales) más universales poseen en más alto grado el carácter de determinaciones fundamentales, es evidente que los más universales de los géneros serán las determinaciones fundamentales, porque estos se predican de todas y cada una de las cosas. Así, pues, habrá tantas determinaciones fundamentales del ente, cuantos sean los géneros primeros. Tales determinaciones fundamentales serán entonces tanto el ὄν, el «ser», como la unidad. Ellas constituyen la estructura fundamental del ser, la οὐσία». Estas determinaciones fundamentales son siempre ya comprendidas conjuntamente de modo implícito.

«Pero es imposible que el ser y la unidad constituyan un género del ente» (998 b 22). Esta es la formulación negativa de Aristóteles: el ser no puede tener carácter de género. Prueba negativa: «Las diferencias de cada género, en efecto, necesariamente deben tanto *ser* como ser en cada caso *una* (diferencia). Pero es imposible que las especies de un género puedan predicarse de las diferencias propias, ni el género sin sus especies. Si, por ende, el ser o la unidad tienen carácter de género, no podrá ser ninguna diferencia ni en general podrá ser nunca *una*; pero, si, como de hecho lo es, el ser y la unidad no son géneros, tampoco podrán ser determinaciones fundamentales, si se presupone que todo principio tiene el carácter de género» (998 b 23 y ss.).

Es menester probar el enunciado siguiente: las determinaciones fundamentales del ente como ente y el ser mismo no pueden ser géneros. El ser no es un género. La prueba se lleva a cabo de un modo indirecto a partir de la imposibilidad de la ὑπόθεσις: si las consecuencias son imposibles, tampoco la tesis es sostenible. Ejemplo didáctico para explicar la prueba del enunciado: *homo animal rationale*. «Animal» tiene, en su significado metódico, el carácter del género; es la determinación general «ser viviente», especificada aquí por «racional», un nuevo carácter, no contenido en «animal». La

determinación efectiva que diferencia el género «animal» es «*ratio*». «*Ratio*» es la diferencia, introduce una división en el género; constituye una *species*, εἰδοποιός: llego así a la especie «*homo*». La idea del género «*animal*» no incluye la «*ratio*». Por otra parte, la especie «*homo*» no puede predicarse de la «*ratio*». La *ratio* no es posible solo como modo de ser del hombre, pertenece también al ser de Dios. Al género no pertenece la diferencia. Volviendo a nuestra prueba, hay que reemplazar «*animal*» por ὄν (ser). Si el ser fuera un género, las diferencias, que diferencian al género en una determinada especie, no deberían tener la determinación «ellas *son*». La diferencia como tal no puede tener ya el carácter del ser. Pero entonces no hay en absoluto ninguna diferencia, y, por ende, tampoco especies. Si se plantea que el ser es un género, las diferencias y las especies deben tener las determinaciones ya incluidas en el género mismo. Pero esto está en contradicción con el sentido de la especie. Quedan, pues, dos posibilidades. 1) O el ser es un género, pero entonces es un género al que no le corresponde ninguna especie, dado que las especies no podrían ser. Pero un género que, en su posibilidad, no contiene especies, no es género. 2) O bien las diferencias y las especies *son*, pero entonces resulta que el ser no puede concebirse como género. Ahora bien, de hecho hay diferencias y especies. Por lo tanto, el ὄν no es γένος. Sin embargo, esta prueba es solo negativa. La universalidad de la determinación fundamental de todo ente ha resultado problemática. Este es el avance que llevó a cabo Aristóteles en comparación con Platón. ¿En qué sentido el ser es, en qué sentido las categorías de ser son principios del ente? ¿Cuál es el carácter de principio de estos principios? La respuesta a esta pregunta y el complemento de la solución negativa se encuentran en el primer parágrafo de *Met.* Γ 2.

71. (PP. 181 SS.)

Todos los significados están referidos a la salud, pero de diversas maneras. Los diversos significados del ser se modifican mediante su relación con *un* significado fundamental. Este ἕν constituye la unidad de la multiplicidad de los significados del ser. Todos los

significados co-aluden de algún modo a la «salud». «Significar análogo», κατ'ἀναλογίαν. A este ἕν se lo llama también μία ἀρχή (cfr. 1003 b 6), es decir, un «único principio primario», en base al cual los diversos objetos entes, son comprendidos como entes. Recién ahora aparece el problema de la relación de los significados del ser entre sí.

Aristóteles utiliza la expresión πολλαχῶς en relación con la expresión «ser», de tres modos. 1) Pluralidad del ser (cfr. Met. E 2, 1026 a 33 y ss.): el ser se articula según cuatro significados fundamentales: a) el ὄν de las categorías; b) el ὂν κατὰ συμβεβηκός; c) el ὂν ὡς ἀληθές; d) el ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. El ὂν κατὰ συμβεβηκός (b) debe traducirse: el «ser en el sentido del ser-dado-con». Este es *un* modo del πολλαχῶς, es decir, de la «pluralidad» del ser.

2) *Met.* Z 1, 1028 a 10 y ss.: Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς: a) τί ἐστιν; b) ποιόν; c) ποσόν; d) πρός τι. Esta segunda pluralidad es una pluralidad interna al significado. 1. a) El ὄν de las categorías se descompone a su vez en un nuevo πολλαχῶς.

En *Met.* Γ Aristóteles no se refiere ni al primero ni al segundo sentido, sino a los dos tomados conjuntamente. Hasta ahora se ha pasado por alto esta duplicidad del πολλαχῶς; en particular Werner Jaeger. Hay que sacar a luz el problema de cómo se relacionan entre sí estos dos tipos de πολλαχῶς. En el πολλαχῶς de las categorías los otros tres significados están incluídos.

Ejemplo de la salud: como los diferentes significados de «sano» están referidos al estado corporal de la salud, así los significados del ser son relativos a un significado fundamental. Nosotros decimos de un ente que es 1) ὅτι οὐσίαι (véase arriba la cita, pág. 181 y ss.), «porque es algo ahí presente en sí mismo», 2) porque es πάθη οὐσίας, «estado de algo ahí presente», 3) ὁδὸς εἰς οὐσίαν, el «camino hacia el ser ahí presente» de algo, 4) φθορά, «desaparecer» del ser ahí presente, 5) ποιότης, porque algo es «cualidad», 6) ἀπόφασις, no ser. Todos los significados del 1) al 6) tienen una relación con la οὐσία. Todos los significados del ser son πρὸς ἕν. Este significado fundamental es la οὐσία. 1) οὐσίαι: plural de «lo que es ahí presente». οὐσία en singular significa «ser ahí presente en general»; en plural: «algo que es ahí presente» que tiene el modo del ser ahí presente. 2) οὐσία, «*una cosa* ahí presente». 3) τί, el «qué», la esencia. Así, pues, si todos los significados

fundamentales remiten a un ἕν, esto quiere decir que se refieren a la οὐσία, en el sentido del ser ahí presente. Γ 2, 1003 b 17: «aquello de lo que dependen los otros significados del ser, el significado fundamental por el cual se dicen todos los otros». No comprendo «sano» si no refiero este término a la «salud» en el sentido de la salud del cuerpo. Sin embargo, este significado fundamental no es un género. El tipo de modalización de la «mera presencia», el significado fundamental del ser, es distinto de la del género y la especie. Esta modalización es fijada por el término «significar análogo». Aristóteles no ha aclarado su estructura exacta, que permanece oscura hasta el día de hoy.

En la medida en que puede sacarse a la luz la relación con el significado fundamental, se alcanza el campo unitario del objeto temático de la ciencia, el ser mismo. Todas las estructuras del ser remiten necesariamente a este significado fundamental, que es accesible mediante una αἴσθησις. Así como en geometría todos los objetos y conexiones particulares presuponen el espacio y remiten a él, así sucede aquí en el caso del ser. Así como en geometría el espacio está ya comprendido en una aprehensión fundamental, así también el ser es accesible en una αἴσθησις primaria, no en una percepción sensible, sino por medio de una aprehensión pura y directa del objeto mismo. Aristóteles solo planteó esta exigencia de principio.

Además, Aristóteles esclarece esta estructura de la ontología delimitándola de la matemática y de la φυσική, la ontología del ente en el sentido de la naturaleza, en la medida en que la ciencia fundamental tiene por objeto el ser en general. ¿Qué relación hay entre la universalidad del área de la ontología y la universalidad de la matemática y de la física? En *Met.* K 4 y ss. se formula más claramente el problema. Este libro trata el mismo problema que *Met.* B y E. Hasta ahora fue tenido por apócrifo. Werner Jaeger ha demostrado que debe atribuirse a Aristóteles[15], al menos los capítulos 1-8; sin embargo, también son auténticos los capítulos 8-12.

15 Jaeger, *Studien*, pp. 63-88; *Aristoteles*, pp. 217 y ss.

La pregunta por el ser debe plantearse independientemente de toda pregunta relativa a un ente determinado. Por eso se da una orientación previa sobre las ciencias que tienen por objeto un ente determinado: la matemática y la física. *Met.* K 3, 1061 a 26 y ss. Así como el matemático conduce sus investigaciones dentro del área de lo que ha obtenido ubicándose en una determinada perspectiva, lo mismo pasa también con el ser como ser. ἀφαίρεσις = «abstracción». El matemático considera lo sensible pero haciendo abstracción de todo, de modo que solo queda el «cuánto»: la pura extensión en su cantidad y continuidad. La considera conforme a una, dos o tres dimensiones, solo desde el punto de vista de la cantidad y la continuidad, y en ninguna otra perspectiva. Sentido de la abstracción: la presentación positiva del puro espacio en su extensión y continuidad. Solo dentro de esta región del espacio puro, ya asegurada, puede el matemático plantear sus distintos problemas. Una región unitaria es dada: la geometría. Se lleva a cabo así la elaboración del espacio puro como tal: lo que pertenece al espacio puro como tal. La física, en cambio, que es la ciencia de la naturaleza en movimiento, considera todas las conexiones objetivas en relación con el movimiento. Por cierto, también la física tiene que habérselas con el ente, pero no lo considera en lo que concierne a su ser como tal. *Esta* perspectiva en cambio es la que marca el rumbo en filosofía.

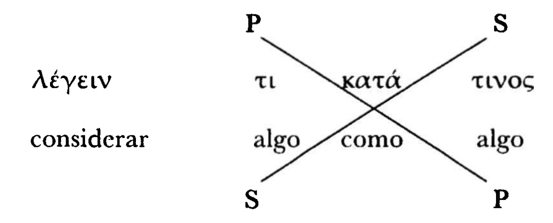
En *Met.* K 3 1061 b 7, Aristóteles arriba a una definición positiva de la filosofía en oposición a Platón. La dialéctica y la sofística tratan solo de lo que es dado junto con el ente en esta precisa circunstancia: las propiedades que se encuentran por azar. No tratan del ente en referencia a su ser, ya que esto solo lo hace la filosofía. Así Aristóteles, con su ontología, se diferencia de Platón. Al διαλέγεσθαι platónico le falta la referencia unitaria al ser como tal. Su esquema dialéctico también cuenta con la κίνησις y la στάσις. Para Aristóteles, sin embargo, no pertenecen al puro ser. De este modo Aristóteles ha asentado para siempre la idea de una ciencia pura del ser. Esta delimitación se encuentra en *Met.* Γ 2, 1004 b 17. La dialéctica y la sofística de alguna manera se han revestido con las prendas de la filosofía, pero sin ser de verdad lo que pretenden. La sofística, en efecto, es mera apariencia. Por otra parte, los dialécticos ciertamente toman su tarea en serio y positivamente, tratan del κοινόν, pero les

falta la orientación conforme a la idea del ser. Dialécticos y sofistas se mueven en torno al mismo ámbito de la filosofía. La dialéctica se distingue por el tipo de posibilidades, en cuanto tiene solo posibilidades limitadas, solo puede intentarlas. La filosofía, por el contrario, hace comprender. Los sofistas se distinguen por la decisión particular con la que se dedican a la investigación científica: no son serios, solo quieren ganarse el apoyo de la gente.

La filosofía trata entonces del ser como ser. Esta orientación se ha efectuado en el λόγος, en el ente, tal como es considerado en la proposición, como lo que es y como lo que es-así.

72. (PP. 185 Y SS.)

Solo en Aristóteles el λόγος se encuentra propiamente con vida. λόγος = «proposición». En Aristóteles el «enunciar», el κατηγορεῖν, adquiere importancia terminológica en relación con la κατηγορία. ¿Cómo llegaron las κατηγορίαι a convertirse en tema de investigación filosófica? λόγος = «articulación» de algo como algo. Aristóteles comprende esta estructura con mayor profundidad. λέγειν τι κατά τινος, en referencia a otro; es el mismo κατά que en κατηγορία. En nuestro caso la construcción es inversa:



¿Cómo es posible que algo así como las categorías sea obtenido a partir del λόγος, y qué son las categorías? ¿Cuál fue para Aristóteles el principio conductor para su descubrimiento? Se trata de una cuestión aún hoy en debate. Kant y Hegel sostienen que Aristóteles las habría encontrado simplemente al azar.

¿Qué categorías conoce Aristóteles? Es difícil establecerlo, porque son diferentes en diferentes lugares: diez, ocho, tres (*Categorías*, primer escrito del *Organon*, *Cat.* 4, 1 b 26 y ss. Véase también arriba, pág. 187, nota 16). Lo que desde ningún punto de vista puede determinarse por una composición, tiene alguno de estos significados: 1) οὐσία, 2) ποσόν, 3) ποιόν, 4) πρός τι, 5) πού, 6) ποτέ, 7) κεῖσθαι, 8) ἔχειν, 9) ποιεῖν, 10) πάσχειν. Respecto de 1), el «ser ahí presente». Respecto de 7), «encontrarse». El ser ahí presente sin más lo puedo atribuir a un ente. ποσόν: determinación categorial para «dos codos de largo», «tres codos de largo», etc. πρός τι: por la mitad, doble, más grande; πού: en el mercado; ἔχειν: calzado, armado; πάσχειν: ser cortado, ser quemado. Las nueve categorías poseen toda la determinación fundamental de la referencialidad a la primera.

El concepto de categoría es indeterminado. A continuación de Kant: formas del pensamiento dirigidas a ordenar el contenido del pensamiento. Consideradas como formas del pensamiento, son subjetivas; se plantea entonces la cuestión de su contenido objetivo. En Kant las categorías originariamente no tienen nada que ver con las formas del pensamiento comprendidas en este sentido. Según su sentido, las categorías significan modos del ser. Es notable que el nombre para designarlas se haya elegido a partir de la proposición, a partir del λόγος. La pregunta griega por el ser se lleva a cabo en la pregunta por el λόγος. Las determinaciones del ser se caracterizan a partir del λόγος. La orientación de la pregunta por el ser se encuentra en el λόγος. Indicación del ente mismo: esto no tiene nada que ver entonces con formas subjetivas del pensamiento, sino con las determinaciones del ente como ente en sí mismo. Las categorías no son subjetivas, pero ciertamente su área de aplicación tiene un límite que le es inherente, en cuanto solo contiene al ente que caracterizamos como lo que es ahí presente, es decir, los αἰσθητά. De ahí la crítica de Plotino, según la cual Aristóteles no habría preguntado por los νοητά. Lo cierto es que tampoco Plotino llegó muy lejos. De antemano ya el ser se predica de todo (*Met.* K 2, 1060 b 4). El ser es el predicado más universal. ¿Cómo hay que determinar la conexión de las categorías y como se obtienen?

Esquema de la concepción aristotélica de las categorías:

1) *Met.* Θ 10, 1051 a 34 y ss: Las categorías representan al τὸ ὂν [...] κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν. τόδε ὄν significa «esto aquí» o «cualidad» o «cantidad» (cfr. *Met* Z 4, 1030 b 11). Las κατηγορίαι son determinaciones del ente tal como se indica en la proposición. Las categorías son también propiedades de la proposición, pero *no* primariamente, sino solo porque son determinaciones del ente mismo.

2) Cfr. *Cat.* 4, 1 b 25: las categorías son tales que, según su contenido, no admiten «ningún entrelazamiento». Según el significado que contienen, son absolutamente simples e irreductibles, pero implican una relación esencial a lo otro. Son determinaciones de las que no se puede decir algo más de lo que ya son. Son aquello en base a lo cual puede efectuarse un enunciado. «La piedra es dura»: tengo que poseer ya una comprensión de la cualidad. «El árbol está a la vera del camino»: comprensión del lugar, quizás sin que en ese momento se tenga conciencia de ella. «La piedra es muy grande»: cantidad. Yo sería ciego frente a todas estas determinaciones del ser, si no fueran comprensibles de antemano.

3) *Met.* Δ 7, 1017 a 22 y ss.: «Se dice y se comprende el ser en sí de tantos modos cuantas son las formas de las categorías». Son tantas las posibilidades de la proposición, cuantas significaciones hay del ser. Se ve aquí claramente que la pluralidad de las categorías corresponde a una pluralidad de enunciaciones posibles. El λόγος debe ser entendido aquí como λέγειν τι κατά τινος («llamar a algo como algo»). Las diferentes modalidades fundamentales posibles del «como» generan las categorías posibles.

4) *Anal. priora* A 37, 49 a 6 y ss.: «El atribuir algo (de esto) a otro (el ser ahí co-presente de algo con otro) y el descubrimiento de este en referencia al otro (del 'esto aquí' como tal) deben entenderse de tantos modos como categorías diferentes hay». Aquí se ve con claridad cómo el ente, indicado en el λόγος, es aprehendido en su estructura: el ser ahí co-presente de la piedra y la dureza es el presupuesto de la indicabilidad de la piedra respecto de esta cualidad suya. Aquí aparece claramente el momento óntico de la categoría.

5) *Met.* Γ 2, 1003 b 9: Las categorías son lo que puede enunciarse πρὸς τὴν οὐσίαν, «por relación a» la primera categoría, «lo que es ahí presente en sí mismo». Todas las categorías, según su sentido,

están referidas a la οὐσία: la cualidad es siempre cualidad *de* algo, etc. Toda categoría implica la referencia a algo ahí presente que se encuentra determinado según un aspecto particular. ὑποκείμενον (οὐσία) ἐμφαίνεται: «en toda categoría viene al aparecer el sustrato (*das Zugrundeliegende*)» (*Met.* Z 1, 10028 a 26 y ss.). En cada una de las nueve categorías (excepto la οὐσία) se dan relaciones con la οὐσία misma. En esto se funda la unidad de las categorías.

6) Aristóteles se refiere a las categorías con los siguientes términos: διαιρέσεις, πτώσεις, πρῶτα, κοινά, γένη. διαιρέσεις: las «diferencias» más fundamentales en el interior del ente respecto de su ser. La expresión no designa tanto los modos del diferenciar como lo mismo que es diferenciado. πτώσεις (cfr. *Met.* N 2, 1089 a 26): «flexiones», «declinaciones», modificaciones, variaciones de la idea universal de ser. τὰ πρῶτα: las determinaciones que están ya en el fondo de todo ser, y que todo ente, si es, necesariamente debe tener. κοινά: las determinaciones «más universales». La idea de «cualidad» es la más universal para todas las cualidades. γένη tiene el mismo sentido: el «tronco» del que sale toda ramificación (cfr. *De anima* A 1, 402 a 23). No está claro, porque el ser no tiene carácter de género; por tanto, γένη aquí no debe entenderse de un modo estricto; tronco sí, pero no en sentido lógico.

73. (PÁG. 188)

2) En estos modos del ser ahí co-presente se expresa el modo de ser del ser junto, del uno con otro (descubrimiento fundamental de Platón contra Parménides: una cosa no es una cosa, sino que es una cosa *y* la otra). A esto lo entiende mejor Aristóteles: todo carácter del ser implica el ser con otro.

74. (PP. 189 Y SS.)

Por esencia todas las categorías son πρὸς ἕν. Tal referencia no les viene recién por el uso, sino que ya poseen esta referencialidad

en sí mismas. La categoría primaria y que domina absolutamente a todas las demás es la οὐσία: cfr. los significados de «salud». Esta analogía –correspondencia de toda categoría con el ser– fue entendida en el Medioevo como *analogia attributionis*, es decir, como atribución unívoca a la primera categoría, la *substantia*. Los escolásticos indicaron luego una segunda analogía: la *analogia proportionis*, la «analogía de proporcionalidad». La esencial es, sin embargo, la *analogia attributionis*.

Las diferentes categorías tienen una relación proporcionada con su concreción. El modo tiene una relación con el ente considerado que se da en este modo: *analogia proportionis*.

Hay, pues, una *identitas termini* en la *analogia attributionis* El *terminus* es siempre el mismo. Al propio tiempo hay una *diversitas habitudinis*. En la Escolástica se encuentra además otra analogía: la relación análoga entre el *ens infinitum* (*increatum*) y el *ens finitum* (*creatum*). Dios es infinitamente diferente de lo creado. ¿Qué sentido común del ser hay aún en la base de proposiciones como estas: «Dios es» y «una silla es»? No hay ningún *género* supremo del ente que pueda contener ambas significaciones. Estos dos modos de ser están en una relación de analogía que remite en última instancia a la *analogia attributionis*, puesto que Dios es concebido como el *ens infinitum*, la más alta concreción del concepto de οὐσία.

Plotino, *Enéadas*, VI, 1,1 y ss.: El límite de la filosofía de Aristóteles: no toma en consideración al νοητόν, que es determinado por el ser tanto como el αἰσθητόν. Los dos son ταὐτόν solo por ἀναλογία.

Si Dios es la sustancia propiamente dicha, ¿los otros entes son solo cualidad o cantidad? Descartes: *res cogitans* – *res extensa*.

El problema del ser en la filosofía de Aristóteles se orienta al ser en el sentido de las categorías.

75. (PÁG. 192)

El sentido del ser tal como lo comprendieron los griegos: ser en el sentido de la presencia (*Anwesenheit*), del presente (*Gegenwart*). En la medida en que el ente no es simple, sino múltiple, «presencia» significa ser-junto y, en este ser-junto, ser el uno-con-el-otro,

unitariamente «presente». Todo ente implica, pues, una posible relación con otro, con el que coexiste. El ser es siempre lo que reposa junto (*Zusammenliegendes*), un συγκείμενον. Estructura del λόγος como σύνθεσις. Reconducida a la estructura del ente mismo. Las categorías son formas (modalidades) posibles de la co-presencia (*Mitanwesenheit*) de algo con algo. Sin embargo, en el ente es ahí co-presente también lo que no le pertenece de una manera constante y necesaria, por ejemplo, un árbol que da sombra a un hombre determinado: el árbol sigue siendo el mismo también sin el hombre.

76. (PÁG. 193)

Otro ente puede convenir accidentalmente al ente en sí: ὂν κατὰ συμβεβηκός, «ser en referencia a lo accidental, a la accidentalidad». La accidentalidad pertenece como posibilidad a todo ente, pero no constituye el ser, no puede ser determinada ni precisada previamente. El ente en sí puede ser reconocido, descubierto, aprehendido y expresado en el λόγος y en la ἐπιστήμη, pero también es sin que yo lo conozca. Al ser pertenece la posibilidad de ser descubierto. El ser-verdadero, el ser-descubierto es una posibilidad de lo ahí presente.

77. (PP. 193 S.)

El destino de los habitantes de una casa no depende de la οἰκοδομικὴ ἐπιστήμη. Al matemático no le interesa la diferencia accidental entre el triángulo rectángulo y el triángulo no rectángulo, sino la triangularidad en general. *Met.* E 2, 1026 b 13 y ss.: las circunstancias solo son un nombre. Según Aristóteles, Platón tenía razón en insistir que los *sofistas* se ocupaban del μὴ ὄν. Se interesaban por lo que acontecía accidentalmente. 1026 b 21: el ser accidental parece estar muy cerca del no-ser. Y, sin embargo, el accidente no es una nada, sino un modo de ser definible en sí. Por eso hay que indicar su esencia, y precisar sobre qué fundamento es posible tal modo de ser. La esencia de la accidentalidad debe ser determinada. El ente, que es

ἐξ ἀνάγκης (1026 b 28), «necesariamente» presente, y ἀιεί (1026 b 30), es subsistente. «Necesariamente» significa aquí: no poder ser de otro modo. Hay un ente que, constantemente, siempre y necesariamente, es lo que es. Pero también hay un ente que no es absolutamente siempre tal como es, pero lo es la mayor parte del tiempo (en regla general). La sucesión del día y la noche es un fenómeno regular. Pero no podemos decir que es como 2 x 2 = 4. Frente a estos dos modos de ser hay otro: el «a veces», lo que de alguna parte viene en suerte, sin que se pueda establecer en virtud de qué, por qué razón y por cuánto tiempo. El fundamento de la accidentalidad no es otra cosa que lo subsistente mismo. De lo contrario no se daría lo accidental. La subsistencia es la posibilidad ontológica de la accidentalidad. De no ser así, no habría ningún para qué en lo que acontece por azar. 1026 b 30 y ss.: la subsistencia es el fundamento de la posibilidad del azar, y el azar se mueve en el círculo de lo subsistente y de lo que está regulado. Solo al ponerse de relieve sobre lo subsistente el azar salta a los ojos. El modo de ser del ser por accidente es, para los griegos, muy diferente del ser propiamente dicho.

Met. E 2: Este ser κατὰ συμβεβηκός tiene ya mucha afinidad con el no-ser, porque le faltan los caracteres eseniales del ἀεί y de lo necesario. Sin embargo, solo puede darse el azar en la medida en que haya algo subsistente. Por lo tanto, este modo de ser por esencia –es decir, no accidentalmente– carece de autonomía, se deriva del ser en el sentido de lo subsistente. Si en los días de verano en que arrecia el calor hace frío y hay mal tiempo, esto sucede accidentalmente y por azar, contra lo que se espera y la regla. Del mismo modo, que un hombre sea rubio es también fortuito y no necesario; también podría ser moreno. Pero no puede faltarle el ser un ζῷον, un «ser viviente». Siempre y necesariamente se encontrará esto allí donde haya un hombre. Que un arquitecto cure a un enfermo es algo accidental. Considerada en sí, es la tarea propia del médico. Igualmente un cocinero, al margen de su función esencial, puede curar a alguien mediante las comidas que prepara. Lo accidental no se encuentra en el área de una obra particular, de una tarea, de una determinada actividad, que tiene por sí una regulación específica. No hay regla, no hay τέχνη de lo que sucede solo por accidente. Y como el accidente

no es objeto posible de determinación y cálculo, queda excluido de la θεωρία, de la «consideración» científica. Por la misma razón el modo de ser del accidente tampoco puede formar parte del tema de la ciencia del ser, la ciencia que pregunta por el ser propiamente dicho. El ser en el sentido de lo accidental es derivado.

78. (PÁG. 194)

En cierto sentido ocurre lo mismo con el tercer modo de ser: el ser ὡς ἀληθές (*Met.* E 4). Evidentemente aquí la prueba se lleva a cabo de otro modo. Es menester determinar con más atención el concepto de ser verdadero. El texto de *Met.* E 4 no es homogéneo ni desde el punto de vista del contenido ni del lenguaje utilizado. W. Jaeger ha visto un doble concepto de verdad en Aristóteles y una evolución en la comprensión aristotélica de este concepto (véase arriba, pág. 194, nota 51). ὂν ὡς ἀληθές y μὴ ὂν ὡς τὸ ψευδές: «ser en el sentido de ser descubierto», «no ser en el sentido de ser encubierto». Pregunta: ¿en qué y de qué modo el estado de descubierto y el estado de encubierto tienen su ser?

Met. E 4, 1027 b 19 y ss.: El estado de descubierto y el estado de encubierto dependen de la σύνθεσις y de la διαίρεσις, de la «unión» y de la «separación». Ambas pertenecen a la estructura unitaria del λόγος, de la «proposición», que se caracteriza por ser verdadera o falsa. ¿Cómo la σύνθεσις y la διαίρεσις hacen posible la estructura del ser-verdadero o del ser-falso? El estado de descubierto contiene en sí la κατάφασις, la «atribución» de algo a algo, y más exactamente ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ (1027 b 21), «en referencia a lo que es junto ahí presente». El indicar atributivo en referencia a lo que es junto ahí presente, o bien el indicar negativo respecto a la ausencia de conexión, a lo que se encuentra separado. El estado de encubierto tiene que caracterizarse mediante los opuestos correspondientes: el estado de encubierto es un «indicar atributivo» respecto a la ausencia de conexión, o bien un «indicar negativo» en referencia a lo que es junto ahí presente. κατάφασις y ἀπόφασις = juicio afirmativo y negativo.

79. (PÁG. 195)

Así, pues, para que el descubrir y el encubrir puedan llevarse a cabo como proposiciones, es necesario que en la proposición misma esté la estructura de la unión o separación, de modo que la proposición pueda ser verdadera o falsa. Tengo que separar, διανοεῖσθαι, separar recorriéndolo, διαίρεσις, algo simplemente ya dado, por una parte como algo ahí presente, y por otra como constituido de tal cualidad, «pizarrón» y «negro». Pregunta: ¿cómo es posible una proposición unitaria en la que yo puedo separar las determinaciones («pizarrón» y «negro»), y precisamente *en el interior* de una σύνθεσις y *por* una σύνθεσις? ¿Cómo es posible que las determinaciones sean a la vez ἅμα y χωρίς? ¿Cómo es posible un acto unitario de enunciación, en el que se toma algo simultáneamente separado y unido, y a la vez? A este problema se lo trata más detenidamente en el *De anima* Γ 6 y ss.; *Met.* Z 12.

Ahora preguntamos en qué se fundan el descubrir y el encubrir. Ambos son modos de realización del διανοεῖσθαι, del λόγος. Esto es posible solo si hay διάνοια, «entendimiento», «proposición». El estado de descubierto y el estado de encubierto no se atribuyen al ser como tal, sino solo si hay proposición. La verdad y la falsedad se fundan en el hecho que 1) el ente existe como posible objeto de la proposición; 2) hay διάνοια. La verdad y la falsedad son ἐν διανοίᾳ y no ἐν τοῖς πράγμασι, en el ente, «en las cosas» mismas. En la medida en que las categorías constituyen la estructura ontológica de los πράγματα, el ser-verdadero y el ser-falso son otro modo de ser respecto al ser propiamente dicho. *Met.* E 4, 1027 b 31.

80. (PÁG. 196)

Ambos modos del ser, el ser por accidente y el ser verdadero, son modos de ser derivados; remiten, por tanto, a un ser originario, y no forman parte de la ciencia del ser y de sus principios fundamentales últimos. *Met.* E 4, 1027 b 33: La accidentalidad y el estado de descubierto deben excluirse de la consideración fundamental del ser. La

razón de esto, en el caso de la accidentalidad, es el ἀόριστον (1027 b 34): es «indeterminable», no es algo constante, algo de lo que puedo estar seguro en todo momento. En el caso del ser-verdadero: se trata de un estado del pensamiento, del juicio y de la definición, y no un carácter del ser mismo como es en sí.

Ambos modos de ser conciernen al otro tronco del ser. De los cuatro modos del ser constituyen lo que no forma parte de la consideración fundamental. En *Met.* K 8, 1065 a 24, este ἔξω parece que debe entenderse en otro sentido: «fuera» del entendimiento, por tanto identificado con los πράγματα, que son en sí. Esto es falso, al margen del hecho que los griegos no tenían el concepto de conciencia en este sentido. Estos dos modos de ser no revelan un ser o la naturaleza de un ser que se encontraría fuera del ser propiamente dicho. ἔξω quiere decir que la accidentalidad y el ser-verdadero no son modos de ser que se encontrarían fuera del ser propiamente dicho. ἔξω significa infundado. El ser-verdadero y la accidentalidad están fundados, esencialmente fundados, en el ser propiamente dicho. Por este motivo ἔξω aparece en *Met.* K en conexión con el χωριστόν (1065 a 24), el carácter general del ser propiamente dicho: subsistencia autónoma. A lo accidental le falta el carácter de la subsistencia, al ser-verdadero, el de la autonomía.

81. (PP. 197 S.)

Es menester sacar a luz los ἀρχαί, los «fundamentos últimos» de lo autónomo subsistente. Este modo de ser está fundado en la categoría fundamental, en la οὐσία. Este ser se denomina ὂν κυρίως, el «ser propiamente dicho, ser preeminente», del que Aristóteles excluye el ser-verdadero y la accidentalidad. Una dificultad: *Met.* Θ 10: ἀληθὲς ὄν como κυριώτατον, el «ser más propio» (cfr. 1051 b 1); esto parece contradecir lo que precede. Aunque no hay aquí contradicción alguna, solo resulta comprensible sobre la base de una interpretación originaria del concepto griego de ser.

¿Qué relación hay entre la idea del συμβεβηκός y el ser de las categorías? Las categorías dependen de una articulación fundamental:

se refieren a la οὐσία de un modo analógico. Las categorías son los posibles modos del ser ahí co-presente del ente; en definitiva se piensa aquí en el ente propiamente ente, el ente que es constantemente y conforme a una regla. La accidentalidad es solo un determinado modo del ser ahí co-presente, que en el sentido de la accidentalidad no es un ser propiamente dicho. Un modo extremo del ser ahí co-presente.

κατὰ συμβεβηκός es usado en una doble acepción. 1) En el sentido ya indicado, como modo de ser; 2) pero a las categorías como categorías Aristóteles también las llama συμβεβηκότα: ¿serán entonces las concepciones accidentales de la sustancia? No, esto sería absurdo; más bien, comprendidas desde un punto de vista enteramente formal, las categorías son las posibles formas del uno-con-el-otro en general. Es menester, pues, distinguir entre συμβεβηκός en el sentido de accidente y este significado formal. A la idea del ὂν κατὰ συμβεβηκός se la concibe sobre el fondo del uno-con-el-otro. Al igual que el ser de las categorías es concebido siguiendo el hilo conductor del λόγος (indicar algo ya dado en referencia al ser conjuntamente dado de un otro en él), así también el segundo modo del ser (ὂν κατὰ συμβεβηκός) se orienta por el λόγος. La ontología griega se plantea y se desarrolla según el hilo conductor del λόγος, en particular en Aristóteles.

El ser-verdadero es atribuido al λόγος. La verdad es una determinación de la proposición, que solo es posible sobre la base de la διάνοια, del λόγος. Al λόγος no se lo considera ahora respecto a los posibles modos del ente indicado, sino respecto a los modos del indicar, esto es, como verdadero o falso. *Met.* Θ 10: la verdad no se atribuye solo a la διάνοια, sino también al νοεῖν como tal, a la pura y simple «aprehensión» de algo, la cual no tiene como opuesto lo falso, sino la ἄγνοια, la «ignorancia». Toda simple y directa aprehensión de algo, por ejemplo de las categorías, no aprehende un compuesto, sino algo que puede aprehenderse solo en sí mismo. En esta aprehensión no se da ninguna σύνθεσις. Por lo tanto, tampoco se lo puede aprehender como algo que no es. Solo se puede dar con él simplemente. Este es el modo más originario de aprehensión: el simple descubrir con el simple mirar. *Met.* Z 4: el λόγος, que considera algo en sí mismo y no *como* otra cosa; que simplemente indica. En la medida en que el ser

es presencia, el simple descubrir el ente significa de alguna manera una intensificación de su ser y de su presencia; está presente en el sentido propio del término; antes, en un sentido impropio; ahora es transferido, como algo ahí presente, al inmediato presente del que lo aprehende. Lo aprehendido es el ente, presente en un sentido superior que cuando no lo es y está oculto. Mediante el descubrir obtiene una presencia superior. El ὂν ὡς ἀληθές es, pues, un modo más alto de la οὐσία. Se entiende, pues, que Aristóteles, con toda razón, haya considerado a la verdad como el modo supremo del ser: la verdad es el ser propiamente dicho. Algo *es*, si es descubierto. El ὂν ὡς ἀληθές como κυριώτατον ὄν (cfr. *Met.* Θ 10, 1051 b 1). Pero en sentido ontológico no es aún el modo de ser más originario, porque presupone la οὐσία. Doble conexión del ὂν ὡς ἀληθές con la οὐσία. παρουσία, «presente», «presencia».

82. (PÁG. 211)

La δύναμις y la ἐνέργεια son dos modos fundamentales del ser ahí presente de la οὐσία; remiten, pues, al ser propiamente dicho de las categorías. La ἐνέργεια es el modo supremo del ser; es anterior a la δύναμις, la «actualidad» precede a la «posibilidad»: esto se comprende por el hecho que ser es ser presente. Posibilidad = estar disponible para. Además, es menester que sea ἐνέργεια o ἐντελέχεια. La δύναμις y la ἐνέργεια también tienen funciones de significación por analogía.

Los cuatro significados fundamentales del ser deben ser comprendidos conjuntamente. El ser de las categorías constituye el centro de la *ciencia del ser*. En cambio, según Aristóteles, la ciencia primera es la *teología*, que trata del ente supremo mismo. ¿Cómo se concilian ambas cosas? ¿No es acaso la ciencia del ser indiferente a toda región de objetos? W. Jaeger sostiene que Aristóteles aquí no habría logrado dar una adecuada respuesta al problema del ser[16]. Esta es

16 Jaeger, *Aristoteles*, pp. 223-227; 379.

una interpretación superficial. Ambos conceptos de ontología (ciencia del ser y teología) se copertenecen necesariamente. Ciencia del ente como ente: con ella necesariamente se plantea la cuestión por el ente en el que el ser propiamente dicho se comprueba dado en el modo más puro. Solo de él puede obtenerse la idea de ser. Por lo tanto, es menester una disciplina que estudie al ente entendido como el ente propiamente dicho. Si este ente es el primer motor o el primer cielo, es un problema secundario. Esta orientación hacia el ente propiamente dicho no constituye una ciencia especial, sino que está orientada por la ontología. Ciencia de lo que propiamente significa el ser, y del ente que propiamente es; ciencia del ser y del ente supremo. *Met.* E 1, 1026 a 29 y ss.: «Si hay algún ente absolutamente inmóvil, pero que siempre es en el sentido de la pura ἐνέργεια, entonces este ente será anterior, y la ciencia que trate de él será la ciencia primera». También esta ciencia considera al ente como ente.

A esto se suma en Aristóteles un tercer momento hasta ahora no tenido en cuenta: todo ὄν es uno, ἀγαθόν, ἕτερον, μὴ ὄν, etc. «Unidad», «alteridad», «oposición», «no-ser», ἀγαθόν: determinaciones que se atribuyen a todo ente como ente, determinaciones «formales» del ser, objeto de la «ontología formal». Por lo tanto, 1) ontología del ente propiamente dicho; 2) ontología de las categorías; 3) ontología formal. Acerca de esta conexión Aristóteles no nos ha dejado nada.

83. (pág. 216)

De anima:

Libro I: exposición, revisión crítica de la filosofía precedente.
Libro II: definición positiva del concepto de alma:
caps. 1-4: fundamentación general;
caps. 5-6: αἴσθησις, percepción;
caps. 7-11: formas de la percepción;
cap. 12: determinación más precisa de la estructura de la αἴσθησις.

Libro III:

caps. 1 y 2: pertenecen propiamente al Libro II.
cap. 3: análisis de la φαντασία, *imaginatio*.
caps. 4-6: νοῦς, entendimiento, διάνοια.
caps. 9-13: análisis conclusivo sobre la constitución de la vida, relación fundamental entre pensamiento y deseo; principios para un análisis de los grados inferiores de la vida.

Tratados complementarios (véase arriba, pág. 216): *parva naturalia*, pequeños escritos sobre biología: Περί αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν; *Sobre la memoria y el recuerdo*; *Sobre el sueño y la vigilia*; *Sobre la vida y la muerte*; además, *Sobre el movimiento de los animales*, Περί ζῴων κινήσεως: auténticamente aristotélico, según lo ha demostrado W. Jaeger (véase arriba, pág. 216, nota 53).

84. (PP. 218 Y SS.)

De anima B 2, 413 a 21 y ss.: el ἄψυχον por oposición al ἔμψυχον, lo «inanimado» y lo «animado»; este último se diferencia del primero porque posee el τὸ ζῆν. La vida es el modo de ser del viviente. El ζῆν es un concepto ontológico fundamental. También al alma hay que comprenderla en este sentido. Decimos que hay vida cuando algo se mueve en un sentido orientado, es decir, de tal modo que percibe, que se mueve y que también puede permanecer en reposo, que es joven y envejece, que se nutre y crece, etc. Un cuerpo inanimado se mueve siempre solo en *una* dirección. La planta, por el contrario, en su crecimiento, se despliega de modo uniforme en *todas* direcciones. La determinación fundamental de un tal viviente está dada por la facultad del θρεπτικόν (413 b 5): «puede nutrirse», y por eso está en comunicación con el ente de su entorno. Hay que agregarle el αἰσθητικόν (417 a 6), la posibilidad de orientarse, aunque sea solo tocando o apresando algo. Lo que vive y que, por tanto, se encuentra en una determinada comunicación con algo, es de modo tal que tiene un mundo, como decimos hoy. Algunos vivientes están vinculados a un

lugar, otros pueden desplazarse. Se trata, sin embargo, de un cambio de lugar diferente del que se da en las cosas inanimadas: κίνησις πορευτική (cfr. 432 b 14), moverse en *dirección de algo* importante para la vida; un movimiento que se orienta en un mundo circundante en cada caso dado.

Con el fenómeno del κινεῖν, está vinculado el fenómeno del κρίνειν, del «diferenciar» en el sentido de la orientación formal. κρίνειν: αἴσθησις y νοῦς. κινεῖν y κρίνειν constituyen la vida. *De anima* Γ 9 y ss.: todo movimiento es movimiento ἕνεκά τινος: aquello a lo que se dirige el movimiento como apetito, el ὀρεκτόν (433 a 18), lo «apetecido». Pregunta: ¿en virtud de qué resulta accesible este ὀρεκτόν, este «apetecible», y cuáles son los modos fundamentales del apetecer? φεύγειν y διώκειν (cfr. 432 b 28 y ss.); por un lado, «dirigirse» hacia algo, «perseguir» un objeto; y por otro lado, «eludirlo». ¿Qué es lo que formalmente mueve en el interior del viviente, el ἀρχὴ κινήσεως? Aristóteles muestra que el punto de partida del movimiento no es la mera percepción de un objeto apetecible. El objeto no es aprehendido mediante la αἴσθησις, sino mediante la ὄρεξις: la función del descubrir la tiene el «apetito». Solo sobre la base del ὀρεκτόν hay reflexión, κρίνειν, διάνοια. No se da un observador, que antes mira alrededor observando y luego se pone en movimiento tras alguna cosa, sino que el modo fundamental es la ὄρεξις. El ἀρχή es la unidad de κρίνειν y κινεῖν, principio del movimiento del viviente. αἴσθησις en los animales, νοῦς en el hombre. La αἴσθησις de los animales no es entendida como facultad teórica, sino integrada en el acecho y la fuga.

De anima B 6: Estructura general de la αἴσθησις, en una triple modalidad (418 a 9 y ss.): 1) αἴσθησις ἰδία, 2) αἴσθησις κοινή, 3) αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός. Respecto de 1): La «percepción» que se refiere a su objeto. Todo sentido es verdadero en su «propio» campo. Toda percepción es descubridora en su propio campo. Pero hay otros fenómenos que no se determinan por estas cualidades sensibles, por ejemplo el cambio de lugar, que es perceptible por varios sentidos. Respecto de 2): Fenómenos que son «comunes a percepciones» particulares, los κοινά. Respecto de 3): Además, lo que vemos es siempre algo determinado que se mueve, y no meras cualidades,

como por ejemplo colores. En primer lugar, veo que esta tiza es, y solo después que es blanca, y está conformada de tal y tal manera, etc. El ser conjuntamente dado de las propiedades accidentales no es de esencial importancia para los griegos. Blanca puede ser una tiza, pero también un papel u otra cosa.

El hombre se diferencia del animal en virtud del νοῦς (cfr. 433 a 9 y ss.), o más precisamente en virtud del λόγος. El λόγος forma parte necesariamente de la definición del ζῷον hombre: ζῷον λόγον ἔχον, un «un ser viviente que puede hablar», que puede ἀποφάινεσθαι. El mundo no es conocido solo en el horizonte de la persecución y la fuga; el ente, por el contrario, es considerado, determinado, comprendido y entendido como ente-así, y de este modo se da razón, por qué es justamente como es. El hombre tiene la posibilidad de comprender el ὀρεκτόν como fundamento de su actuar y motivo de su decisión (cfr. 433 a 17 y ss.). A este ente se lo denomina *Dasein* humano. El κρίνειν está determinado por el λόγος o por el νοῦς. La unidad de κινεῖν y κρίνειν, ἄμφω (433 a13), se definen por la προαίρεσις (cfr. 406 b 25), la capacidad de poder «anticipar» algo como fundamento de la acción y de la decisión misma. De esto resulta en el hombre la posibilidad de un antagonismo entre la ἐπιθυμία (cfr. 433 b 6), el puro «apetito», la vida impulsiva que es ciega, y el entender, el actuar racionalmente fundado. *De anima* Γ 10: Este antagonismo entre impulso y acción racional, propiamente decidida, es una posibilidad que se da solo en los seres vivientes que están en condiciones de tener una comprensión del tiempo. En la medida en que el viviente se encuentra en un estado de abandono al impulso, se refiere solo a lo que está inmediatamente presente y lo estimula, τὸ [...] ἡδύ (433 b 9). A lo que está presente y disponible el impulso tiende sin impedimento alguno. Pero, dado que el hombre posee la αἴσθησις χρόνου, tiene la posibilidad de representarse τὸ μέλλον (433 b 7 y ss.) como lo posible y aquello en vista de lo cual se obra. Esta posibilidad de desdoblar el comportamiento con lo advenidero y lo presente hace posible el antagonismo. Pero cómo hace posible esto el tiempo, Aristóteles ya no lo explica. Aprehender en su fundamento la conexión del tiempo con el λόγος es difícil, al igual que saber si los animales pueden percibir el tiempo.

85. (PÁG. 221)

Esta es la primera base general para una descripción del *Dasein* humano. Pregunta: ¿cuál es el modo de ser específico del hombre? El κρίνειν no está limitado por la αἴσθησις, sino por el νοῦς. De ahí surgen diversas posibilidades de descubrimiento del ente (*Ética a Nicómaco* VI). Concretamente, son cinco: 1) τέχνη (cap. 4); 2) ἐπιστήμη (cap. 6); 3) φρόνησις (cap. 5); 4) σοφία (cap. 7); 5) νοῦς (cap. 8). Cinco modos del ἀληθεύειν, del κρίνειν, del orientarse, integrados en los comportamientos correspondientes del movimiento de la vida: 1) τέχνη - ποίησις; 2) ἐπιστήμη, a la que no le corresponde ningún otro movimiento, dado que la ἐπιστήμη es teoría y mera contemplación; 3) φρόνησις - πρᾶξις; 4) σοφία; 5) νοῦς: no corresponde al hombre, sino que es una determinación del primer motor.

Los modos del κινεῖν son dobles: ποίησις, el «quehacer manual», y πρᾶξις, el «actuar» (*Ética a Nicómaco* VI 4, 1140 a 2) en sentido propio: el obrar racionalmente fundado, que se diferencia de la producción de algo por el hecho que el ἔργον no se encuentra al lado del obrar como el nido de un pájaro, sino en el obrar mismo. El fin de la acción es la acción misma o el ente que actúa como tal. Definición del hombre: el ἄνθρωπος es el ζῷον al que se le atribuye la πρᾶξις y, además, el λόγος. Estas tres determinaciones juntas: ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος (cfr. *Ética a Nicómaco* I 7, 1098 a 3 y ss.) constituyen la esencia del hombre. El hombre es el ser viviente que posee, conforme a su modo de ser, la posibilidad de actuar. El mismo concepto de hombre reaparece luego en Kant (*Crítica de la razón pura; Fundamentación de la metafísica de las costumbres*): el hombre que tiene la capacidad de discurrir, es decir, de un obrar racionalmente fundado.

El modo más alto del actuar debe definirse, para los griegos, a partir de la concepción del ser y de las posibilidades de ser. Una vida así entendida no es mera ζωή, sino βίος, «existencia». En el curso de la historia el significado de este concepto ha sufrido una mutación: βίος es lo que el hombre tiene en común con los otros seres vivientes. Hay diversas posibilidades de βίος (βίοι). ¿Cuál es el βίος más alto, la más alta posibilidad de existencia, el modo de ser en el que el

hombre alcanza en grado eminente su propio poder ser, en el que *es* propiamente? Todo comportamiento práctico se dirige a algo exterior al hombre, a algo determinado como esto o eso, temporalmente delimitado. Todo obrar se lleva a cabo en el καιρός, el «momento oportuno para actuar». Una existencia tal es una posibilidad propia del hombre: el βίος πολιτικός (cfr. *Ética a Nicómaco* I 5, 1095 b 18), «vida en la comunidad». Orientación a algo temporalmente determinado, históricamente ya dado, por lo tanto orientación a un ser que, en el sentido de los griegos, no es un ser propiamente dicho. La ventaja del actuar consiste en que se adapta al cambio.

Por el contrario, el modo de ser más alto debe dirigirse al ἀεὶ ὄν, que no es un objeto de posible ocupación manual, sino que solo puede ser contemplado e investigado: θεωρεῖν, «investigación pura» del ser como tal, que no toma en consideración resultados prácticos, sino solo el sacar a luz el ente tal como es (cfr. *Ética a Nicómaco* X 8, 1178 b 3 y ss.). El que busca es el que más se acerca al ser y al ente, y al νοῦς mismo. En el θεωρεῖν (cfr. 1178 b 28 y ss.) el hombre alcanza la mayor cercanía posible al más alto modo de ser que se le ha otorgado. Claro está que este comportamiento solo le es posible al hombre por un breve tiempo, porque luego vuelve a caer en lo anterior. Pero a esto Aristóteles no solo lo enseñó, sino que también lo vivió. En esa época no había necesidad de poner a la filosofía en relación con la vida.

86. (PÁG. 221)

Ocaso de la filosofía griega. Después de Aristóteles este alto nivel de la investigación no fue nunca más alcanzado. En la Edad Moderna, Kant llegó a ser otra vez el primer griego, aunque por poco tiempo.

Como resultado de todo esto, la pregunta fundamental por el ser fue desviándose paulatinamente de los primeros niveles alcanzados en los comienzos. La primera comprensión de la pregunta por el ser se da con Parménides y Heráclito; la pregunta por el método es planteada por Sócrates y Platón; y, finalmente, la elaboración completa la realiza Aristóteles.

La ontología griega es una ontología del mundo. El ser es interpretado como presencia y subsistencia. El ser es comprendido a partir del presente; se lo comprende, por lo tanto, ingenuamente a partir del fenómeno del tiempo, en el que, sin embargo, el presente es solo *un* modo. Pregunta: ¿cómo adquirió el presente esta preeminencia? ¿No tienen el mismo derecho el pasado y el futuro? ¿No debe concebirse el ser a partir del todo de la temporalidad? Problema fundamental que reanuda la pregunta por el ser. Habremos comprendido a los griegos cuando volvamos a reanudar esta pregunta. Haber comprendido a los griegos quiere decir confrontar con ellos desplegando toda la fuerza disponible en la contrapregunta (*Gegenfrage*).

Apuntes de Walter Bröcker

1. (§ 60, pp. 198 y ss.)

Afrontamos ahora el fenómeno más difícil de la ontología griega y particularmente la de Aristóteles: el ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Aristóteles fue el primero que descubrió estos caracteres del ser, lo que constituye un avance fundamental respecto de la ontología platónica. Sin embargo, tampoco en él estos conceptos quedaron aclarados de manera que los problemas vinculados a ellos puedan ahora hacerse transparentes desde todos los puntos de vista.

Intentamos proporcionar las determinaciones principales de estos conceptos y al mismo tiempo su génesis. Aristóteles se ocupa de de la δύναμις y de la ἐνέργεια en *Met.*Θ, y de la δύναμις de modo especial en *Met.* Δ 12. No hay duda que estas dos categorías se le presentaron en el análisis del fenómeno del movimiento, al que analiza en *Física* Γ 1-3, E, Z, y también un poco en Θ.

Nos orientamos por lo pronto por el concepto preontológico de la δύναμις, es decir, la δύναμις como concepto óntico, en cuanto la δύναμις se refiere a un ente, y no a un modo y a una estructura del ser; se la analiza en *Met.* Δ 12 (1019 a 15 y ss.):

1) Primer significado de δύναμις: ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον. «La potencia es el punto de partida de un movimiento o de un cambio en otro como movido, o como lo que cambia, o en la medida en que lo movido es otro». Una

δύναμις tal es, por ejemplo, un oficio en el que uno es competente y *puede* desempeñarse bien. Esta competencia es el principio posible de un determinado movimiento, y por cierto es δύναμις en otro, es decir, en otro que se genera mediante el movimiento; o, dicho con más cuidado: *en cuanto* es otro. Puede suceder, en efecto, que el que posee tal competencia la aplique *a sí mismo*: el médico puede tratarse terapéuticamente solo si se asume a sí mismo como enfermo.

2) Correlativamente, la δύναμις es la potencia de *sufrir* algo, de poder ser afectado por otro, o de algo en cuanto es otro. Esta es la inversión correlativa del primer significado que Aristóteles establece como concepto fundamental.

3) La potencia en un sentido *fuerte*. Cuando, por ejemplo, de un corredor decimos que puede correr, queremos decir que corre bien. La potencia en el sentido fuerte del término consiste en llevar a cabo algo correctamente, o realizarlo en base a una decisión; no se trata, pues, de un hacer y moverse cualquiera, sino de uno eminente, que tiene el carácter del καλόν.

4) Concepto opuesto al mencionado en 2): la ἕξις que hace a algo incapaz de ser afectado. Potencia en el sentido de *fuerza de resistencia* a algo. Toda corrupción y toda destrucción de alguna cosa se debe a la falta de este poder, a la falta de una cierta capacidad o fuerza de resistencia. Aquello de lo que se carece en una destrucción y que está presente en cambio en la conservación de la vitalidad, es la δύναμις en el sentido de la fuerza de resistencia.

En todos estos conceptos se ve con toda claridad que el concepto óntico de potencia se orienta por el fenómeno del *movimiento* (actuar, obrar en el sentido más amplio) o por su correlato, por lo que es afectado por la actividad, por lo que le opone o no una resistencia.

En forma correspondiente, Aristóteles define a continuación los conceptos derivados de δύναμις: δυνατόν, el «ser capaz de algo», que es exactamente análogo a los primeros cuatro conceptos; lo mismo se cumple con el ἀδύνατον, el «no ser capaz de algo», así como con la δύναμις y la ἀδυναμία. Aristóteles menciona aquí un concepto de imposibilidad que también utilizamos nosotros: imposible es algo cuyo contrario es necesariamente verdadero: 2 x 2 no es igual a 4. Aquí la posibilidad está referida a la verdad o, más exactamente, posibilidad

significa aquí no contradicción. Este concepto de *potentia* desempeñará luego una función importante en la filosofía moderna. El principio de no contradicción se convierte en un principio ontológico. Todos estos conceptos que acabamos de enumerar se dicen en referencia a la primera determinación, es decir, a la potencia en el sentido del punto de partida de un cambio en otro. Así, pues, respecto a su estructura de significación, también estos conceptos tienen el carácter de significados análogos.

La pregunta que ahora surge es la siguiente: ¿cómo se pasa de este concepto óntico de δύναμις en el sentido de «potencia» al concepto ontológico de δυνάμει ὄν y a su correlato: ἐνεργείᾳ ὄν? El uso del concepto de δύναμις en sentido ontológico proviene del análisis del *movimiento*. Comencemos, pues, por este, aunque –claro está– aquí solo es posible hacerlo a grandes rasgos.

2. (CAPÍTULO CUARTO, PÁG. 201)

¿Cómo llega Aristóteles a concebir ontológicamente la δύναμις y la ἐνέργεια? ¿Cómo llegan la posibilidad y la actualidad a integrar las determinaciones fundamentales del *ser*, dentro de las que se han mantenido en la ontología posterior hasta el día de hoy? Hay que saber de dónde vienen estos conceptos fundamentales y cómo fueron luego ampliados de modo que hicieran posible una determinación de la categoría fundamental, la οὐσία. Si lo hacen, queda entonces probado que deben volver a formar parte del ser de las categorías.

El terreno en el que se conquistaron es el fenómeno del movimiento; a este hay que considerar entonces en primer lugar y ubicarlo en un horizonte fundamentalmente ontológico. Por lo tanto, la pregunta que ahora se plantea es la siguiente: ¿qué relación tienen la δύναμις y la ἐνέργεια con el fenómeno del *movimiento*? El movimiento en sentido amplio ha sido siempre un problema para los griegos, dado que ya en la filosofía preplatónica se vio que el movimiento era una determinación fundamental del mundo. Se vio que las cosas del mundo se generan y corrompen. Y generación y corrupción son posibles solo si hay movimiento. La pregunta por el

movimiento, como ha sido inicialmente formulada, tiene un carácter óntico, y no indaga qué es el movimiento en sí mismo. Fue Aristóteles el primero que planteó explícitamente esta cuestión, y en su *Física* nos dejó la respuesta.

3. (§ 61, PP. 202 Y SS.)

Física Γ 1-3: En primer lugar Aristóteles presenta un esquema de las estructuras fundamentales propias del fenómeno del movimiento. En la acepción griega del término, movimiento significa cambio de algo a algo en general. Así, pues, un moverse, si tomamos el fenómeno del movimiento local, que es el más simple, significa que el punto cambia de lugar; en todo momento en cierto modo pasa de un lugar a otro que le sigue. El movimiento espacial es, pues, cambio de lugar, paso de un lugar al siguiente. Al fenómeno del movimiento, si nos orientamos por el «movimiento local», φορά, le es inherente ante todo el momento de la secuencia, ἐφεξῆς (*Física* Γ 1, 200 b 16), la «secuencia», la «sucesión», el incesante recorrer los lugares uno tras otro.

El movimiento presenta además otro carácter: συνεχές (200 b 18), es «continuo», sin saltos, transición continua. Según Aristóteles, al fenómeno del συνεχές, del *continuum*, –que en sentido griego consiste en un «mantenerse junto» en modo tal que no se interponga ninguna distancia– le es inherente el fenómeno más originario del ἄπειρον (cfr. 200 b 19), de lo «ilimitado», es decir, no de lo que no tiene límites en alguna dirección, sino que es ilimitado en el sentido que no hay ningún límite entre cada uno de los lugares. Un *continuum* es ya dado y, aunque *de hecho* lo marque con dos puntos, entre ellos hay otros, de modo que nunca podré llegar a algo simple, porque siempre podré subdividirlo de nuevo. En otras palabras, el trayecto del punto y del espacio en general son esencialmente un *continuum*, no algo compuesto, sino primariamente simple.

Entre otras determinaciones del movimiento se encuentra también el τόπος. Para que algo pueda moverse, es menester que se encuentre en algún «*lugar*» y que allí, por tanto, haya además sitio; lo

cual implica el κενόν, el *«vacío»*, el espacio en el sentido de intervalo; e implica además el *tiempo*, χρόνος (cfr. 200 b 21). El movimiento mismo se efectúa en el tiempo.

En este esbozo de la estructura más general del movimiento ya pueden verse los conceptos fundamentales posteriormente transmitidos a la física de la Edad Moderna y fijados por primera vez por Galileo con la definición del movimiento y del cuerpo movido en general. En su juventud Galileo estudió con esmero a Aristóteles, algo que recién hoy comienza a tenerse en cuenta. No hay duda de que la influencia que recibe en la formulación de sus teorías físicas fundamentales proviene de la *Física* aristotélica.

Vamos a ver ahora en qué medida Aristóteles logra entender el fenómeno del movimiento y hasta qué punto la suya es una definición esencialmente filosófico-ontológica, en oposición a la definición del movimiento que se encuentra en la física moderna. En la física solo se define al movimiento, pero no se lo conoce en su esencia.

Física Γ 1-3: Como determinaciones esenciales de la región en la que es posible el movimiento, Aristóteles señala los fenómenos siguientes: συνεχές, ἄπειρον, τόπος, κενόν, χρόνος. ¿Pero cómo hay que definir el movimiento mismo y cómo definirlo de modo que el carácter de movimiento pueda ponerse en relación con el ser en general? Hay que destacar que Aristóteles muestra que la κίνησις no es παρὰ τὰ πράγματα, no es algo que exista *«al lado* de las cosas» como si fuera por sí misma un ente. Es menester comprender esto positivamente en el sentido en que las determinaciones del ente como ente pueden sufrir, por su parte, la modificación en el movimiento, de modo tal que solo hay tantas especies de movimiento cuantas son las posibilidades fundamentales del ente que hacen posible un movimiento en general. Así, en base a esta imbricación de los modos del ser con los caracteres del movimiento, Aristóteles llega a afirmar que solo hay movimiento respecto de la οὐσία, del ποιόν, del ποσόν y del τόπος. Respecto de la οὐσία hay movimiento del no ser al ser: generación. A la inversa: corrupción. Respecto del ποιόν: crecimiento y disminución. Respecto del ποσόν: alteración, cambio. Y, finalmente, hay movimiento respecto del lugar: cambio local, movimiento espacial. Así, pues, los tipos de movimiento se

orientan por las categorías fundamentales, y al movimiento mismo se lo comprende fundamentalmente como una modificación de estas mismas determinaciones del ser.

¿Pero cómo hay que entender ahora al movimiento como tal? Anticipemos la definición: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν (201 a 10 y ss.); esto es, traducido de momento de un modo muy tradicional: «El movimiento es la actualidad de lo posible como posible». Aclaremos este enunciado en base a los estados de cosas de los que obtuvo Aristóteles esta definición. Ejemplo: un comportamiento concreto, la producción de una mesa. Tenemos previamente dada una madera de determinado tipo y magnitud. Esta madera tiene en sí la posibilidad de que, a partir de ella, pueda producirse una mesa. Para la producción misma es menester algo ya dado, un δυνάμει ὄν, esto es, la madera, algo que tenga en sí la *disponibilidad* para llegar a ser mesa. La madera se encuentra a la mano del artesano, está delante de él. Cuando se trabaja la madera, llega a manos del artesano, entonces la madera está en movimiento, es decir, *deviene* mesa, se genera la mesa. ¿Qué significa este devenir? Devenir, generación quiere decir aquí que esta madera, en su disponibilidad y respecto de su disponibilidad para devenir mesa, ahora está *presente*. Ya no se encuentra por ahí como un pedazo de madera cualquiera, sino que ahora está ahí como este determinado ente disponible para la producción de la mesa. La disponibilidad llega a ser ahora actual, resultando efectiva en la producción. Esta presencia insigne de la disponibilidad de la madera para devenir mesa es lo que Aristóteles llama movimiento, es decir, el cambio de simple madera a mesa.

Mientras hay disponibilidad, acontece el movimiento. Cuando la madera acabó respecto de esta disponibilidad, entonces la mesa *es*, ha devenido, es un ἔργον terminado, y ya no hay movimiento. Hasta el momento en que la madera, como ἔργον, está acabada, la madera está, por decirlo así, *de camino* hacia la mesa. Así, pues, respecto de su disponibilidad, la madera puede entenderse como de camino a lo que debe resultar del proceso de producción. El estar de camino del δυνάμει ὄν, de la madera, al ἔργον, a la mesa, le confiere al movimiento el carácter del ἀτελής (cfr. 201 a 6). Lo que se mueve está necesariamente de camino a algo en lo que llega «a su fin». La

madera es trabajada mientras la mesa no está acabada. Acabada la mesa, el movimiento termina, la mesa ha devenido.

El movimiento incluye necesariamente esta indeterminación, este inacabamiento, el no haber llegado a su fin. Este carácter de estar de camino a algo es esencial al movimiento. Pero cuando la mesa está acabada, se alcanzó el fin. En el momento en que la mesa está acabada, hay algo *nuevo* ahí presente, que ahora está en reposo. El movimiento, en base al cual y en el cual la mesa ha llegado a ser, cesa, ya no es más. Así, pues, el movimiento es la presencia peculiar de una determinada madera respecto de su posibilidad de llegar a ser una mesa. En *Física* Γ 2, 201 b 24 y ss. Aristóteles destaca expresamente que este fenómeno del movimiento, es decir, el que sea un ἀόριστον, es difícil de captar, porque se tiene la tendencia a fijar solo las dos estaciones terminales, a poner el acento en los dos términos extremos. Pero lo que esencialmente importa consiste en ver el «entre los dos», en determinar ontológicamente la transición del uno al otro. Esta transición no es para la madera otra cosa que la presencia de su posibilidad de ser mesa como posibilidad.

4. (§ 62, pp. 203 y ss.)

La cuestión que se plantea ahora es la siguiente: ¿cómo adquieren una función fundamentalmente ontológica estos dos caracteres que Aristóteles utiliza en su definición del movimiento, la δυνάμει y la ἐνεργείᾳ ὄν? En el análisis del movimiento, vemos ya que la traducción de δύναμις por «posibilidad» induce a error, porque "posible" es también algo que no es aún pero puede ser, algo cuya realidad no encuentra oposición pero que aún no es. Por el contrario, en la definición del movimiento, el δυνάμει no es comprendido en el sentido de algo solo simplemente posible, de un posible puramente formal por así decirlo, sino que es el carácter de algo *ya ahí presente*. La madera es real. Por eso es mejor traducir δύναμις con la expresión "disponibilidad para...". La disponibilidad para algo corresponde a *todas* las cosas que utilizamos. Todo objeto de uso, todo utensilio, todo material tiene la disponibilidad para algo. La disponibilidad es un

carácter que concierne a lo que está ahí presente, y lo determina en referencia al hecho que aún no está expresamente en uso. Cuando se lo usa viene a un presente, a una presencia eminente. Antes solo estaba disponible para mí. En el uso, en cambio, me es en cierto modo más próximo. En el ser-usado resulta en cierto modo *actual*.

Así, pues, el término «actualidad», con el que traducimos ἐνέργεια, sería muy apropiado, si no hubiera sido usado para otra cosa por la tradición filosófica posterior. La diferencia entre actualidad y disponibilidad consiste en el hecho que en ambos casos se trata de algo ahí presente (en ambos casos hay madera), pero la hay en diferentes estados de explicitación (*Ausdrücklichkeit*). Esta diferencia hay que entenderla, pues, como una diferencia en la capacidad de imponerse (*Aufdränglichkeit*) del objeto. La δύναμις de la madera significa que, como material, puede ser insistente respecto de su disponibilidad, y lo es realmente cuando entra en el proceso de producción. Ambos conceptos, tanto el de δυνάμει ὄν como el de ἐνεργείᾳ ὄν, son modificaciones de lo que es presente en cuanto a su presencia.

Estos conceptos se transfieren ahora de lo que es producido a lo que se mueve a sí mismo.Vemos aquí exactamente la misma diferencia. Una cosa en reposo –este es un fenómeno esencial que por primera vez fue visto claramente por Aristóteles– no carece de todo carácter del movimiento. El reposo es solo un caso límite del movimiento. Está en reposo solo lo que tiene la posibilidad de moverse. El reposo es, pues, un caso límite del movimiento. Cuando algo se mueve, esto significa fenoménicamente que se impone a partir de sí mismo, en cuanto a lo que *puede* ser, de un modo más propio que cuando está en reposo. Por lo tanto, el moverse es un modo más alto de la capacidad de imponerse (*Aufdränglichkeit*), es decir, de la presencia de lo ahí presente. Y a este insistir del ente a partir de sí mismo como algo que se-mueve Aristóteles lo encuentra expresado de un modo eminente en el ente que *vive*.

La ζωή posee la determinación ontológica fundamental de ser algo que se impone (*Aufdrängendes*) a partir de sí misma, no por azar, sino necesariamente; y esto porque el movimiento mismo pertenece a su esencia, y porque el τέλος, el «fin», en el que el movimiento llega a su término, se encuentra, para el viviente, en su propio interior. En

la ocupación manual, en la producción, etc., o en lo que manejo, el τέλος radica extrínsecamente en la obra. Una mesa no tiene nada que ver con la actividad de producción; cuando está acabada, es algo ahí presente, exactamente como el carpintero, que continúa existiendo por sí mismo después del trabajo de producción. El moverse del viviente, por el contrario, implica que su τέλος le es intrínseco, de modo tal que no es un ἔργον generado fuera del movimiento y que está a su lado, sino que es un modo del movimiento mismo.

Lo decisivo para la comprensión del concepto de movimiento es el hecho que el δυνάμει ὄν y el ἐνεργείᾳ ὄν representan modos diferentes de la presencia de lo que está ahí presente. El movimiento siempre desempeñó un rol fundamental en la pregunta por la φύσις, esto es, por el ente.

5. (§ 63, PP. 207 Y SS.)

La pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿con esta respuesta a la pregunta por la esencia del movimiento, qué obtiene Aristóteles para el esclarecimiento del ente en su totalidad, es decir, del ente que llamamos «naturaleza»? Un principio fundamental de su concepción es que el movimiento es eterno: *nunca* dejó de haber movimiento. ¿Cómo demuestra Aristóteles este principio? Aristóteles muestra la eternidad del movimiento y el movimiento como un carácter insigne de todo ente 1) a partir de la misma idea de movimiento y 2) a partir del fenómeno del tiempo. En base a esta demostración, llega Aristóteles a las determinaciones últimas acerca del ente en general. Si el movimiento es eterno –argumenta Aristóteles– necesariamente debe haber algo constantemente *movido*, porque hay movimiento solo si hay un ente movido. Pero entonces se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo debe ser un movimiento para poder ser eterno y cómo debe ser lo que es movido para poder moverse eternamente? Esta pregunta es la pregunta ontológica por la condición de posibilidad del movimiento eterno como tal. Esta tendencia puramente ontológica orientada a esclarecer la eternidad del movimiento conduce a Aristóteles a un primer *motor* inmóvil, πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον (*Fís.* Θ 6, 258 b 12).

Pero, en la medida en que el movimiento representa un modo más alto de la presencia y en tanto el movimiento determina el ser del mundo y es eterno como esta determinación, resulta que tenemos que ver en el movimiento y en el ser movido la modalidad más alta del ser, a partir de la cual recién entonces solo puede hacerse comprensible el reposo.

En la medida en que el motor como motor eterno es el ente propiamente dicho y, como tal, el τιμιώτατον ὄν, Aristóteles lo determina también como el θειότατον (*Met.* Λ 9, 1074 b 26), el ser «más divino». Pero este significado ontológico del θειότατον no tiene absolutamente nada que ver con Dios ni con la religiosidad. A partir de esto, de una manera correlativa, ya podemos entender que, aunque Aristóteles llame «teología» a la ciencia de este ente supremo, esta no tiene nada que ver con alguna interpretación o esclarecimiento de la relación religiosa del hombre con Dios. Así, pues, lo más importante aquí es ver la orientación, completamente clara y libre de todo malentendido, del problema del movimiento y de lo divino al problema puramente teorético del ser. Este sentido del concepto aristotélico del movimiento y su interpretación última fueron luego reinterpretados por la Escolástica e integrados en la concepción cristiana de la relación de Dios con los otros entes. Esta reinterpretación escolástica, a su vez, ha llevado inversamente a una interpretación retrospectiva de Aristóteles en un sentido cristiano, lo cual es un error absoluto.

6. (§ 63, pp. 207 y ss.)

Así, pues, es menester demostrar que el movimiento es eterno. La generación y la corrupción aparecen constantemente y, para que sean posibles, es necesario que el movimiento *sea*. Pero todo movimiento presupone al mismo tiempo un ente, el δυνάμει ὄν, que, como ahí presente, se torna en algo que se constituye en esta presencia más alta de lo posible como posible. Por lo tanto, para que el movimiento sea posible es necesario que haya siempre ya algo ahí presente que tenga la disponibilidad. Sin embargo, también de esto mismo ahí presente en reposo debe preguntarse de qué movimiento proviene y

cómo llegó al estado de ser ahí presente en reposo. Todo movimiento es μεταβολή [...] ἔκ τινος εἴς τι (*Fís* E 1, 225 a 1), «cambio de algo a algo». El término «*de dónde*» (*das Von-woher*) tiene que ser ya previamente y, a su vez, tiene que deber su propio ser solo a un movimiento. Por lo tanto, el movimiento es siempre ya presupuesto.

La demostración más terminante la lleva a cabo Aristóteles sobre la base del *fenómeno del tiempo*. En el cambio resulta algo que antes no era. El cambio implica entonces el antes y el después. ¿Pero cómo puede haber un antes y un después, si no hay tiempo? El antes y el después se dan solo si hay tiempo. ¿Y cómo puede haber tiempo si no hay movimiento? Para responder estas preguntas debemos explicitar brevemente el *concepto del tiempo* en Aristóteles.

Hemos visto que 1) lo que es movido requiere lo anterior y lo posterior; 2) lo anterior y lo posterior en sí mismos presuponen el tiempo; 3) el tiempo incluye en sí mismo el movimiento, se funda en el movimiento mismo.

El tiempo es el ἀριθμὸς κινήσεως (219 b 2), lo «numerado del movimiento» como tal. Habíamos dicho que el movimiento consiste en la presencia explícita de algo disponible con respecto a su disponibilidad. Si determino al ente en movimiento con respecto a la presencia de su disponibilidad, con otras palabras: si *numero* (movimiento local: el recorrido que hace un objeto en una determinada distancia), entonces decimos que el objeto tiene la posibilidad de estar en este lugar. Este punto está primero en reposo. Si ahora el punto se mueve avanzando un cierto tramo, es decir, si su disponibilidad para estar en diferentes lugares, deviene actual, es presente, y si puedo verlo en su disponibilidad para estar en sitios diversos, entonces lo veo *aquí* presente, aquí presente, aquí, aquí, ahora ahí, ahora ahí, etc. Así, pues, lo que hago es numerar, numero el movimiento. Lo que así numero en el movimiento local, en la presencia de la disponibilidad del punto, son los ahoras. Los ahoras constituyen el tiempo, y por eso el tiempo es «lo numerado del movimiento».

De esto resulta claro que el fenómeno fundamental del tiempo para Aristóteles es el νῦν (218 a 6). Hay tiempo entonces solo donde hay movimiento. El tiempo se funda en el movimiento. Si podemos mostrar que el tiempo es eterno, entonces con mayor razón debe ser

eterno también lo que hace posible el tiempo, esto es, el movimiento. Así, pues, si se consigue probar la eternidad del tiempo, se prueba también la eternidad del movimiento.

¿En qué sentido es eterno el tiempo? El fenómeno fundamental del tiempo es el ahora. El ahora tiene un doble carácter: es el inicio de lo que será en seguida y el término de lo que acaba de ser. El ahora es a la vez ἀρχὴ ἐσομένου y τελευτὴ παρελθόντος (cfr. 251 b 21 y ss.). Todo ahora es por esencia el ἀρχή del siguiente. Incluso un ahora pensado como infinitamente lejano, incluso el punto final más extremo que pueda pensarse, es por esencia el ἀρχή de otro venidero, y así hasta el infinito. Nunca podré encontrar un ahora que no lleve en sí y no dé lugar a otro venidero. Por eso el tiempo que va hacia el futuro es eterno. Pero la misma prueba puede darse en sentido opuesto en dirección al pasado. El flujo de los ahoras hacia el pasado es también indeterminado en su infinitud. El ahora más lejano del pasado es siempre aún el ahora de uno anterior.

A partir de la esencia del ahora, se comprende entonces que el tiempo es eterno. Por consiguiente, es eterno también el movimiento. Pero si el movimiento es eterno, necesariamente debe ser también eterno lo que se-mueve (*Sich-Bewegende*). Eterno significa para Aristóteles «uniformemente cerrado en sí mismo». Lo que se-mueve eternamente no puede como tal tener fuera de sí nada que no lo sea él en sí mismo. El ideal de un movimiento tal, que pueda ser en todo momento comienzo y fin, es el *movimiento circular*. Todo punto del círculo es en sí comienzo y fin, comienzo y fin del mismo movimiento uniforme.

Así, pues, esta es la explicación del movimiento, de lo que se-mueve, derivada puramente del fenómeno mismo.

7. (§ 63 B, PP. 209 Y SS.)

La pregunta ahora es esta: ¿hay un movimiento así? Sí, hay uno: la rotación del πρῶτος οὐρανός (*Met.* Λ 7, 1072 a 23), del «primer cielo», por lo tanto, de la esfera más exterior, que es la que contiene a las otras esferas, las que a su vez transportan a las estrellas fijas y los planetas. El primer cielo es el que regula y mide todo otro

movimiento. Con esto, sin embargo, aún no ha concluido el análisis del movimento en su eternidad, porque, según Aristóteles, lo que es movido y lo que se-mueve tiene también un τέλος, un «fin». Pero ahora sabemos que un movimiento eterno, que, como movimiento circular está cerrado en sí mismo, no puede tener un fin, no hay nada a lo que pudiera acercarse de alguna manera; porque si hubiera algún acercamiento, ya no sería ὁμαλής (*Fís.* E 4, 228 b 16), «uniforme»; por el contrario, al aproximarse paulatinamente al τέλος, en cada estadio sería siempre diferente, al ser diferente su relación con el τέλος. En definitiva correría contra su fin, y cesaría al alcanzar el τέλος. Para ser eterno, el movimiento debe tener un τέλος, del cual eternamente está separado de modo constante y uniforme.

A este τέλος, del que siempre está uniformemente separado el movimiento uniforme, Aristóteles lo considera como el *primer motor*, que, a su vez, ya no es movido. En cuanto τέλος de lo que se-mueve, su modo de ser tiene necesariamente que ser más alto que lo que se-mueve mismo. ¿Existe un ente tal? ¡Sí, por cierto! Este ente que, en su movimiento, no se dirige a ninguna meta, sino que, en todo momento de su ser, está acabado en sí mismo y en el que no hay ningún ἀτελής, este ente es la pura energía, la pura ἐνέργεια, la pura y genuina presencia, que puramente por sí misma es inmutable y eterna. Para este ente absolutamente simple Aristóteles busca también una concreción, y la encuentra en el puro θεωρεῖν (cfr. *Met.* Λ 7, 1072 b 24).

Cuando *he visto* algo, digo: ahora lo veo. Con el haber-visto el acto de ver no cesa, sino que propiamente recién entonces acontece. Por el contrario, las otras modalidades del movimiento, oír, caminar, etc., cesan cuando han alcanzado su τέλος. Estas son actuales si han alcanzado la meta y solo justo en el momento en que la alcanzan. El νοεῖν, por el contrario, por esencia, está siempre en actividad, pero, como actividad, es perfecto en sí mismo, y en la medida en que su actividad es perfecta, es propiamente *ente*. *El ente propiamente dicho debe tener el modo de ser del* νοῦς, *debe ser* νόησις. En la medida en que la νόησις se dirige a algo, esto a lo que se dirige no puede ser en este caso más que ella misma, y por eso el ente supremo es νόησις νοήσεως (*Met.* Λ 7, 1074 b 34), el puro saber de sí mismo. Con esta concepción de la νόησις νοήσεως, Aristóteles no piensa en el

espíritu, la persona o la personalidad de Dios o algo semejante, sino que se propone simplemente encontrar y definir un ente que satisfaga el sentido supremo del ser; Aristóteles no se refiere al "pensar-en-sí-mismo" propio del espíritu como persona. Esto resulta claro por el hecho que Aristóteles no establece ninguna relación entre el ente supremo y el mundo, y por el hecho que no dice una palabra acerca de cómo habría sido creado el mundo por este ente supremo. Ni Aristóteles ni los griegos en general tienen conocimiento de la idea de creación o de la idea de conservación. La relación entre este ente y el mundo queda indeterminada. El mundo no tiene necesidad de ser creado, porque, según Aristóteles, es eterno, sin comienzo ni fin.

Así, pues, toda la relación entre lo que es propiamente movido y lo que mueve originariamente es puramente ontológica, sin referencia a un Dios personal o a un Dios creador. Aristóteles intenta simplemente, pero de un modo radicalmente filosófico, hacer comprensible de un modo ontológico lo que se encuentra en el fenómeno mismo del movimiento. Al hacer esto Aristóteles no retrocede frente a alguna consecuencia, y en definitiva se expresa ya, por así decirlo, solo por imágenes cuando dice que el primer motor mueve ὡς ἐρώμενον (1072 b 3), «como algo amado» y, como tal, atrae, aunque Aristóteles no dice cómo atrae. Pero esta atracción no hay que entenderla al modo del ἔρως de Platón, porque el movimiento circular está cerrado en sí mismo y conserva una distancia uniforme del primer motor mismo.

No podemos formarnos una representación más definida de esta explicación, pero esto no es tampoco lo esencial, ya que la pregunta decisiva es esta: ¿cómo es posible que el problema del ser termine necesariamente en un ente *propiamente* tal? ¿Puede haber una ontología que de alguna manera se construya de un modo puro sin orientarse a un ente eminente, caracterizado como primer motor, primer cielo, o de cualquier otra manera?

En este planteo que hace Aristóteles hay un problema fundamental, que ha sido encubierto en la tradición al malinterpretarse estos temas en términos teológicos y de un modo cristiano-antropológico. El mismo malentendido reaparece en Hegel, que, como se sabe, pone lo que se dice en la *Metafísica* aristotélica sobre la νόησις νοήσεως al final de su *Enciclopedia*. Hegel piensa que con la νόησις νοήσεως

Aristóteles entiende lo mismo que él indica con el concepto de espíritu, al que relaciona con la Trinidad del concepto de Dios.

Conforme a su propio sentido, el movimiento eterno debe ser un movimiento circular (como se demuestra en *Fís.* Θ). La idea fundamental de tal movimiento es la siguiente: a la conclusión que tenga que haber un motor, un ente superior, que genera todo movimiento, no se llega porque constatamos empíricamente movimientos en el mundo, sino que, por el contrario, el movimiento mismo, conforme a su propia estructura, exige ser un movimiento en el sentido del movimiento circular, al que Aristóteles después ve también ya dado de hecho en el movimiento del primer cielo.

Así, pues, Aristóteles puede concebir la posibilidad del τέλος del movimiento solo en la medida en que el motor inmóvil se encuentra absolutamente fuera, por decirlo así, de toda relación con el movimiento. Sobre la relación entre este τέλος y el movimiento, no se nos da una explicación ontológica más detallada, solo imágenes, a saber, que el τέλος, el motor eterno, mueve como el objeto del deseo. Lo deseado atrae como tal y mantiene en movimiento, ὡς ὀρεκτόν (cfr. *Met.* Λ 7, 1072 a 26), como aquello a lo que tiende todo ente. El ente supremo, que representa la idea del ser de lo que es movido en sentido propio, el primer motor, conforme al vínculo que lo une con el movimiento eterno, queda fuera de toda relación con el mundo y con los hombres. Por consiguiente, la idea de una creación está excluida de un modo puramente ontológico, y con ella también todo tipo de guía o de providencia en el sentido de un principio divino en relación con el mundo. La νόησις νοήσεως es un carácter fundamental del primer motor y no hay que entenderla en el sentido del concepto de espíritu de la filosofía posterior, que en este concepto aristotélico introdujo consideraciones platónicas, como se lo ve, por ejemplo, en Agustín: contemplándose a sí mismo, el Espíritu absoluto genera los arquetipos de las cosas, según las cuales luego, como Dios creador, crea las cosas reales[1]. De todo esto no se encuentra ni una sola palabra en Aristóteles.

1 Cfr. *De civitate Dei*, XI, 10; *Confessiones*, I, 6,9; *De diversis quaestionibus*, 46; *Tractatus in Johannis Evangelium*, I, 17.

8. (§ 64, PP. 211 Y SS.)

A partir de lo dicho estamos ahora en condiciones de establecer la relación de esta cuarta determinación del ser con el ser de las categorías. Hemos visto que el δυνάμει ὄν y el ἐνεργείᾳ ὄν son dos modos fundamentales del ser (también la pura posibilidad es comprendida como un modo del ser ahí presente). Ambos son, pues, modos fundamentales del ser ahí presente y, por lo tanto, dos modos fundamentales de la οὐσία. De este modo, se muestra claramente que la δύναμις y la ἐνέργεια, como modificaciones de la οὐσία, remiten al ser propiamente dicho de las categorías. Por otra parte, las categorías mismas están ancladas en la οὐσία en virtud de su relación de analogía con ella. La ἐνέργεια representa el modo más alto del ser que se atribuye a la οὐσία. Por eso en *Met.* Θ 8, 1050 b 3 y ss., dice Aristóteles que la ἐνέργεια es *anterior* a la δύναμις, anterior a la posibilidad, como puro y neutro ser ahí presente; anterior a todo esto es la presencia en general. Solo si se comprende que el sentido inexpreso del concepto griego de ser significa presencia, puede explicarse la tesis aparentemente paradójica, según la cual la actualidad puede decirse antes que la posibilidad.

Epílogo del editor alemán

El curso *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* fue explicado por Martín Heidegger en Marburgo en el semestre de verano de 1926 con una carga de cuatro horas de lecciones por semana.

El texto principal del presente curso se basa exclusivamente en la fotocopia que se hizo en Marbach del manuscrito original de Heidegger. El manuscrito original tiene 82 páginas numeradas de formato in folio, algunas páginas no numeradas con el mismo formato, una página numerada con formato menor y numerosas hojas sueltas intercaladas. Las páginas numeradas llevan las cifras 1 a 77. En el manuscrito falta la página 10. La página 49 del manuscrito tiene un formato menor. Siete páginas del manuscrito de formato in folio están numeradas 12a, 19a, 19b, 50a, 59a, agregada a la pág. 66, agregada a la pág. 70b. Tres hojas del mismo formato no llevan número. Entre las páginas de formato in folio se encuentran intercaladas en diferentes lados un total de 65 hojas de diverso tamaño. Cinco de ellas señalan su ubicación entre las páginas del manuscrito: agregada a la pág. 59a, agregada a la pág. 61a, 61b, 62a, agregada a la pág. 76.

Las páginas del manuscrito de formato in folio están escritas transversalmente en grafía gótica minúscula. El texto principal se encuentra en la mitad izquierda, y los agregados están escritos en la derecha. En algunas páginas –concretamente en el caso de anotaciones sumarias o ilustraciones gráficas– el texto principal ocupa toda la página. Trece de las hojas sueltas están escritas de ambos lados. En

nueve casos los textos escritos en uno de los dos lados no corresponden al contenido de este curso. Evidentemente Heidegger, para ahorrar papel, reutilizó estas hojas sueltas para escribir pensamientos que iba a exponer en este curso, de modo que las partes de texto que no se pueden integrar son simples «lados posteriores». Siete de ellos contienen fragmentos de un proyecto de *Ser y Tiempo*, cuya primera sección, al tiempo de la redacción de este curso, Heidegger ya había concluido y entregado a la imprenta. En las hojas escritas de un solo lado, hay un texto que tampoco pudo integrarse en este curso. Se trata manifiestamente de una variación redaccional de un pasaje del ensayo *Vom Wesen des Grundes* (6ª edic., Frankfurt a.M., 1973, pp. 40 y ss.; *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt a.M., 1976, pp. 160 y ss.). Los cuatro «lados posteriores», en los que podía reconocerse una relación con el curso, fueron incluidos en los Suplementos, aunque Heidegger tachó tres de ellos.

En el manuscrito el curso lleva el título *Esbozo del curso sobre los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (véase arriba, pág. 17). Un examen más detenido del texto del manuscrito verifica el anuncio del título: se trata de un esbozo. En muchas partes el texto no está redactado con frases completas, sino que pasa de un estilo conciso, caracterizado por la omisión de verbos, al registro de simples conceptos clave que sirven de puntos de apoyo para la exposición oral. El nivel de elaboración del texto, claramente menor en comparación con los cursos, temporalmente cercanos, del semestre de invierno 1925/26 (cfr. *Gesamtausgabe*, vol. 21) y del semestre de verano 1927 (cfr. *Gesamtausgabe*, vol. 24), podría explicarse probablemente por motivos circunstanciales. En efecto, en el verano de 1926 Heidegger aún estaba ocupado en trabajos relativos a la apremiante conclusión de la segunda sección de *Ser y Tiempo*. Sobre todo los pasajes que se encuentran en la primera parte y en la primera sección de la segunda parte atestiguan que nos encontramos aquí con un curso introductorio para el semestre de iniciación, abierto a oyentes de todas las facultades. Un decreto del Ministerio de Educación de Berlín obligaba a los docentes de filosofía de las universidades a dar estos cursos de introducción, para los cuales estaban prescritos determinados contenidos programáticos. Esto explica también por qué Heidegger, al presentar a cada

filósofo, proporciona también datos meramente biográficos, aunque de una manera muy sucinta. Estos meros datos, desprovistos de una significación filosófica más profunda, contrastan con la concepción heideggeriana del sentido de un curso de filosofía. Heidegger ha expresado claramente su malestar respecto de este asunto en el curso mismo de estas lecciones: «no se trata de perder las horas contando las vidas y los destinos de los antiguos pensadores, hablando de la cultura griega, enumerando los títulos de sus escritos y resumiendo sus contenidos, que no contribuye en nada a la comprensión del problema» (pág. 27). Para la reconstrucción del texto de este curso, yo contaba con una transcripción dactilográfica en caracteres latinos del texto manuscrito redactado en caracteres góticos. Esta transcripción fue realizada en 1976 por Hartmut Tietjen.

En cuanto a los apuntes del curso tomados por estudiantes, se encontraban los siguientes:

a) una transcripción dactilográfica de los apuntes de la totalidad del curso tomados por Hermann Mörchen. Según una breve anotación en la carátula, esta transcripción dactilográfica fue tipeada en 1976.

b) una transcripción dactilográfica, que probablemente tiene su origen en Walter Bröcker, y que proviene del legado de Herbert Marcuse conservado en la biblioteca de la ciudad y de la universidad de Frankfurt a. M.

Para la edición del texto se comenzó por cotejar palabra por palabra la fotocopia del manuscrito de Heidegger con la transcripción dactilográfica de Hartmut Tietjen, corrigiendo los errores evidentes de transcripción e intentando interpretar los pasajes aún no descifrados. Esto último ha presentado ingentes dificultades, sobre todo en los pasajes redactados prevalentemente con palabras clave, aisladas de todo contexto o con muy pocas variantes para la transcripción. A pesar de esfuerzos reiterados, quedaron algunos pasajes, que no pudieron ser descifrados con suficiente certeza o, al ser su desciframiento mucho más vago o completamente imposible, se los tuvo que considerar como ilegibles de hecho. Cuando en este trabajo de descifrar subsisten dudas, se indican en cada caso mediante un signo de interrogación puesto entre paréntesis [?] después del pasaje en cuestión. Si un pasaje del manuscrito no ha sido reproducido en esta

edición porque el texto está dañado o de hecho es ilegible, se indica en una nota al pie de página.

En diversos pasajes del manuscrito, limitados en número, Heidegger utilizó la taquigrafía de Gabelsberger. La extensión de los pasajes, en los que apareció esta forma de escritura, es variable; va desde la palabra aislada hasta la frase de una dimensión de término medio. Una gran parte de estos estenogramas pudieron ser descifrados por Guy van Kerckhoven. Sin embargo, como Heidegger evidentemente utilizó en este manuscrito la estenografía de Gabelsberger en una versión personal, quedaron pasajes cuyo desciframiento en algunos casos es solo de una cierta probabilidad o en otros incierto. A estos últimos también se los señala mediante un signo de interrogación entre paréntesis. En esta edición se han dejado de lado los pasajes taquigráficos, cuyo desciframiento era extremadamente difícil.

Para reconstruir el texto manuscrito de este curso no se ha podido renunciar a introducir algunas conjeturas. Solo así podía obtenerse un texto legible a partir del manuscrito, caracterizado por una redacción frecuentemente sumaria y con numerosos elipsis. Las conjeturas fueron limitadas, sin embargo, a los casos en los que la interpolación no planteaba ninguna duda y no presentaba problemas de sentido en el contenido intencional. En el texto editado *no* se indica la interpolación de los verbos auxiliares *ser, tener* o de expresiones equivalentes así como de ciertos verbos, cuya ausencia se debe sin ninguna duda al estilo telegráfico empleado. En cambio, la restauración de conceptos en los pasajes, cuya continuidad se encuentra quebrada incluso con estos agregados, se ha *indicado* escribiéndolos entre corchetes [ ].

Para articular el texto principal (es decir, el texto del manuscrito sin los suplementos) en capítulos, parágrafos y secciones de los parágrafos se ha tenido en cuenta ante todo numerosas indicaciones presentes en el manuscrito. El índice debe hacer perceptible en sus líneas principales el desarrollo del pensamiento durante el curso. Para la división en parágrafos, el manuscrito ofrece algunos puntos de apoyo, pero finalmente los criterios de contenido fueron aquí los determinantes. Las palabras o frases subrayadas en forma de cursiva se deben en parte al editor. La puntuación ha sido modificada en base a las relaciones objetivas entre las unidades de sentido.

En lo relativo al modo de citar en el texto del *manuscrito*: cuando se trata de la primera cita de una obra, en principio se indica la fuente en una nota al pie de página. En cuanto a las ediciones, siempre que sea posible, las citas se basan en los ejemplares personales que Heidegger manejaba (cfr. a este respecto el postfacio del curso de Marburgo *Platon: Sophistes*, *Gesamtausgabe*, Bd. 19, ed. por I. Schüßler, Frankfurt a.M., 1992, pág. 661). En el caso de las referencias a obras ya citadas se ha procedido de otro modo: cuando, en el interior de un pasaje extenso, se cita muchas veces la misma obra de uno de los filósofos griegos tratados en el curso, se indica la fuente entre paréntesis directamente en el texto. En caso de otra repetición de la obra, se cita de nuevo el título, pero en forma abreviada. Los recortes en el interior del texto original citado se indican mediante puntos suspensivos [...].

Cuando las citas griegas difieren del texto original, las indicaciones del pasaje están precedidas por «cfr.». En comparación con otros volúmenes de la *Gesamtausgabe*, el aparato de notas al pie de página es notoriamente más extenso, y los pasajes citados en el cuerpo del texto son más numerosos que lo habitual. No solo se han retomado aquí estos pasajes citados y las referencias a la literatura secundaria, completándolos con más precisas indicaciones bibliográficas, proporcionadas ya por el manuscrito de manera abreviada e incluso muy escasa, sino que también se han intentado identificar todas las referencias a los textos de los pensadores griegos mediante la indicación de los lugares correspondientes, incluso en el caso en que la cita consistía en un solo concepto, como no es raro en las partes del manuscrito redactadas sumariamente. Estas abundantes indicaciones –aun cuando a veces puedan dar la impresión de sobrecargar el texto– deben ayudar a establecer más detenidamente qué textos eligió Heidegger, qué importancia les dio y cómo los interpretó. Se ha desistido en principio de informar con una nota especial, si la referencia a un texto o a una obra de la literatura secundaria se citaba ya en el manuscrito, ya que la presencia de tales detalles en el manuscrito es meramente accidental, y no hubieran contribuido en nada a la comprensión del tema de fondo que se trata.

La decisión de tener en cuenta los apuntes de clase tomados por estudiantes en el curso le ha planteado al editor un particular problema

editorial. Como el manuscrito en muchos pasajes fue redactado por Heidegger en forma sumaria, se hubiera podido intercalar directamente los apuntes de clase en el texto principal a fin de obtener un texto lo más legible posible, de pensamiento fluido y en sí uniforme. Pero ninguno de los dos apuntes del curso ha sido autorizado por Heidegger. Respecto a la copia mecanografiada por él mismo, Hermann Mörchen escribió en la carátula la siguiente anotación: «En ocasiones se han introducido algunas pequeñas aclaraciones al estilo telegráfico de los apuntes, por ejemplo mediante la inclusión de la cópula o de otras partes análogas del discurso, pero solo las aclaraciones que conforme al sentido resultaban unívocas. Las imperfecciones de estilo (de las que no siempre se puede saber si se originaron solo en el momento en que se tomaron los apuntes) por regla general no fueron eliminadas. Los términos abreviados se escribieron por entero; con frecuencia se modificó la puntuación para adaptarla al sentido. Las lagunas en el texto (frases o partes de frases que se escaparon en el momento de tomar los apuntes), cuando son identificables, se indican mediante puntos suspensivos. Las repeticiones, tan características del estilo oral de Heidegger, siempre que no hayan sido ya omitidas en el momento de tomar los apuntes, siempre fueron conservadas». Los apuntes de Hermann Mörchen no son, pues, una reproducción taquigráfica exacta, como también resulta evidente de la comparación con los de Walter Bröcker.

Según las normas editoriales de la *Gesamtausgabe*, la aceptación de un apunte de clase exige previamente la verificación de su autenticidad mediante un examen de estilo. En el caso de los apuntes de Mörchen, no se pudo lograr una certeza total acerca de su completa autenticidad. Este juicio no implica una desvalorización de su calidad, pero tiene consecuencias al momento de establecer un texto con cuidado conforme a los criterios editoriales vigentes.

Por esta razón, los pasajes extraidos de los apuntes de Mörchen no han sido integrados en el texto principal, sino reproducidos en el apéndice.

De los apuntes de Mörchen se incluyeron en el apéndice los fragmentos a) que no tienen absolutamente ningún pasaje correspondiente en el manuscrito, o b) en cuyo lugar solo hay en el manuscrito palabras clave aisladas y notas breves, o c) que en la amplitud del contenido y

en la exposición del encadenamiento conceptual van notoriamente más allá del texto del manuscrito, contribuyendo así esencialmente a una mejor comprensión del curso del pensamiento. Por tanto, en los pasajes en que el manuscrito y los apuntes presentan una amplitud equivalente, se ha considerado prioritario el texto del manuscrito.

En la selección de los fragmentos, se ha tenido cuidado en evitar la introducción de cortes excesivos, para que resulten visibles los nexos y las referencias conceptuales. Para observar este principio de inteligibilidad integral de todo el conjunto, se han tolerado también las inevitables repeticiones respecto al texto del manuscrito.

Para la subdivisión y la numeración de los fragmentos, se han adoptado los siguientes principios. a) Se le asignó un nuevo número al fragmento, cuando le precedía un pasaje que no debía reproducirse, con lo cual se evitaba de hecho una interrupción en el texto del apunte seleccionado. La extensión de los fragmentos excluidos no influyó en la numeración. b) Se asignó siempre un nuevo número aun cuando en el pasaje correspondiente del manuscrito comenzaba *un nuevo parágrafo* o *un nuevo subparágrafo con a), b), c), etc.* Pareció conveniente hacer esto para respetar la correspondencia entre el manuscrito y los fragmentos de los apuntes.

Los apuntes de Walter Bröcker se refieren solo a tres días de clase y corresponden al contenido de los §§ 58 y ss. hasta el segundo párrafo del § 62.

El texto de estos apuntes es en ciertos aspectos más detallado que el de los apuntes de Mörchen y pone de manifiesto en su dicción el inconfundible estilo oral de Heidegger. Por eso, el texto de Bröcker, en los pasajes que cubre, tiene una preeminencia sobre el de Mörchen, y su texto completo fue incluido íntegramente en el apéndice.

En el texto de los apuntes se ha intervenido solo de una manera muy limitada. Se introdujeron algunas pequeñas modificaciones que parecieron convenientes para mejorar algunas expresiones. En los apuntes de Mörchen, el punto y coma, que aparece tan frecuentemente, en muchos casos fue reemplazado por signos de puntuación más usuales (punto o coma).

En cuanto al modo de citar en los apuntes: en los pasajes que se desarrollan paralelamente al texto principal se trató de evitar

una duplicación del aparato de notas al pie de página. Por eso, en los textos de los apuntes todas las indicaciones de citas griegas se incluyeron directamente en el cuerpo del texto, incluso en los pocos casos en que el pasaje griego no estaba citado en el texto principal. Solo se han proporcionado las referencias estrictamente necesarias para la orientación y la confrontación con el texto del manuscrito, esto significa que, por regla general, no se cita tan detalladamente como en el texto principal. En el caso de citas que no se refieren a textos griegos, se proporciona en nota al pie de pagina solo las indicaciones bibliográficas que no aparecen en el manuscrito. En el caso de meras repeticiones, una indicación introducida directamente en el texto del apunte: «(véase arriba, pág. --, nota --)» remite a la nota correspondiente en el texto del manuscrito.

Los dos apuntes de clase han desempeñado una función importante para ayudar a establecer la disposición de las partes del texto manuscrito. En efecto, tanto en lo que concierne a las múltiples interpolaciones introducidas en el lado derecho de las hojas numeradas como en lo que concierne a la mayor parte de los pensamiento escritos en las hojas sueltas, no se encuentra ninguna indicación relativa a su ubicación en el texto principal. Aquí los apuntes de clase muchas veces han proporcionado indicaciones valiosas acerca de los pensamientos que Heidegger proyectaba desarrollar en el curso; en los otros casos, se han tomado decisiones sobre la organización del texto en base a criterios de contenido.

En algunas hojas sueltas y en algunas páginas en formato in folio no numeradas del manuscrito, se encuentran anotaciones imposibles o difíciles de integrar en el encadenamiento teórico de las lecciones, por lo menos en la medida en que el curso puede ser reconstruido en base a los apuntes de Mörchen. Estos fragmentos con las referencias a los pasajes correspondientes del texto principal, fueron recogidos en los *Suplementos*.

El curso *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* intenta mostrar (en base a los conceptos fundamentales elaborados por los pensadores griegos decisivos, como por ejemplo: fundamento, physis, unidad-pluralidad, elemento, logos, verdad, idea, saber-ciencia, categoría, movimiento, posibilidad-energeia, vida, alma) que la filosofía griega

está determinada y atravesada de un extremo a otro por el ser. En el texto del curso pueden distinguirse tres momentos.

En las Advertencias preliminares Heidegger toma posición sobre las cuestiones acerca de la intención, el método y la adquisición de una adecuada comprensión básica de la situación de la filosofía. A diferencia de las otras ciencias, que, como ciencias positivas, se ocupan de todo tipo de entes, Heidegger pone el carácter esencial de la filosofía en la «crítica», en el sentido de la comprensión de la diferencia entre ente y ser. El curso quiere «tomar parte» en el inicio del filosofar, «por decirlo así, repetirlo» (véase arriba, pág. 26) como acto que hace ver la diferencia entre ser y ente. El bloque que en la articulación del curso lleva el título de Primera Sección tiene, según Heidegger, un carácter introductorio (véase arriba, pág. 160, nota 48; pág. 174, nota 11), se trata de una introducción (véase arriba, pág. 241) a la filosofía antigua. Según Heidegger, el curso se hace «indicar el camino» del análisis del conocimiento y de la interpretación de la filosofía precedente que elabora Aristóteles en el libro A de su *Metafísica*. Sin embargo, en el texto de que disponemos no se nos da ninguna explicación en qué sentido este libro de la *Metafísica* aristotélica se toma como guía. Característica de la exposición de Aristóteles es la interpretación de la filosofía precedente siguiendo el hilo conductor de dos conceptos fundamentales específicamente aristotélicos, los de αἰτία y de ἀρχή. ¿La indicación del camino consiste quizás, para la interpretación que lleva a cabo Heidegger, en la recepción del principio *formal* de interpretar la historia de la filosofía intentando, con la ayuda del hilo conductor de una preestructura proyectada por nosotros mismos, aunque no elegida arbitrariamente, comprenderla «mejor» de lo que ella se comprende a sí misma? En todo caso, el hilo conductor mediante el cual Heidegger intenta obtener un acceso a la comprensión de la filosofía griega está constituido por la pregunta por el *ser* y por su diferencia respecto del ente. Desde la perspectiva de Heidegger, el fenómeno del fundamento, sobre el que se basa, en la forma de principio de razón suficiente, toda la ciencia posterior, puede tener suficiente explicación en sí mismo y en su relación con el ser, solo si antes el ser mismo ha sido bien comprendido.

La Segunda Sección debe considerarse propiamente como la parte principal del curso, y ha sido subdividida en tres secciones. La primera

se caracteriza por una valoración general de los pensadores preplatónicos más relevantes. El poema didáctico de Parménides es el único texto del que se proporciona una interpretación más detallada. La Segunda y Tercera Sección están dedicadas cada una exclusivamente a un único pensador, primero a Platón y luego a Aristóteles, aunque por su extensión casi llegan a igualar a toda la primera. En la Primera Sección, se destaca en primer plano el intento de mostrar cómo, a través de las formas de una conceptualidad siempre más rica en el desarrollo del pensamiento griego, la pregunta por el fenómeno del ser, en su diferencia respecto del ente, se abre camino y llega a ser formulada explícitamente. En la Segunda Sección se analizan y dilucidan los términos centrales de la filosofía platónica en su íntima conexión con el fenómeno del ser. A la vez, en la interpretación del *Teeteto* y mediante la referencia a la dialéctica, se muestra que el problema del ser en Platón, con la pregunta por el ser del no ser y del devenir, adquiere nuevas dimensiones que resultan determinantes para la ontología posterior. La Tercera Sección se ocupa, con Aristóteles, de la cúspide de la ontología griega. Aquí la cuestión del ser, en el doble concepto de filosofía como pregunta por el ser del ente y pregunta por el ente supremo, resulta expresa y científicamente objeto de la filosofía. Además, como campo problemático, la pregunta por el ser se diferencia en los cuatro modos de formularla; se radicaliza en la ontologización de la posibilidad y de la *enérgeia*; y, finalmente, se le abren nuevas dimensiones ontológicas con el ingreso en una ontología de la vida y del *Dasein*. Dejo constancia aquí de mi agradecido reconocimiento a Hartmut Tietjen por la amplia y paciente colaboración en el desciframiento de muchos pasajes difíciles, por el nuevo cotejo efectuado entre la copia y el manuscrito, por la cuidadosa revisión de mi modo de organizar el texto y por la selección de los fragmentos de los apuntes de Mörchen, así como por sus tan apreciados y numerosos consejos. A él, a Hermann Heidegger y a Friedrich-Wilhelm von Herrmann debo agradecer también la ardua tarea de elaboración responsable de opciones de desciframiento para los pasajes del manuscrito que quedaron sin una solución definitiva. Quiero expresar además mi agradecimiento a Hermann Heidegger por las investigaciones que llevó a cabo para encontrar otros apuntes del curso. Sus

esfuerzos recibieron una justa recompensa con el descubrimiento de los valiosos apuntes de Bröcker, tan importantes para los pasajes del texto a los que se refieren. Agradezco a él y a von Herrmann por la revisión final del texto definitivo. A este último quisiera agradecer también sus numerosos consejos.

Reconozco una deuda de gratitud con Guy van Kerckhoven por el trabajo realizado en el desciframiento de numerosos pasajes taquigráficos. Mi más sincero agradecimiento a Mark Michalski por la esmerada y laboriosa revisión de las indicaciones bibliográficas y de las citas griegas en el texto definitivo, así como por su generosa ayuda en la corrección de las pruebas.

Para concluir, agradezco cordialmente a mi esposa María por el tiempo dedicado a redactar la copia mecanografiada, a efectuar las correcciones necesarias y a imprimir todo el texto.

FRANZ-KARL BLUST
Pfaffenweiler, junio de 1993.

GLOSARIO

A continuación ofrecemos un listado de los términos filosóficos más relevantes utilizados en este volumen de la Gesamtausgabe. Junto al original alemán colocamos la respectiva traducción.

A

Abgrenzung: contraposición
Abwesend: ausente
Abwesenheit: ausencia
Als: como
Als-Struktur: estructura del como
Anwesend: presente, que es presente
Anwesenheit: presencia
Anwesenheitsmodus: modo de la presencia
Anwesensein: ser presente
Anwesung: irrupción de la presencia
Aufdecken: descubrir, poner al descubierto
Aufdränglichkeit: capacidad de imponerse
Aufdringlichkeit: impertinencia
Aufgedecktsein: ser descubierto
Aufhebung: superación
Aufweisen: indicar
Aufweisung: mostración, indicación
Ausarbeitung: elaboración
Auseinanderhalten (das): separación
Auslegen: interpretar
Auslegung: interpretación
Ausschaltung: desconexión
Aussein (auf): estar fuera de sí refiriéndose a algo

B

Bedeutsamkeit: significatividad
Befinden (sich): encontrarse
Begegnen: venir al encuentro
Begegnenlassen: dejar venir al encuentro
Begreifen: captar conceptualmente
Beharrlichkeit: permanencia

Beisammen: ser-junto, junto
Bereitheit: disponibilidad
Bestand: permanencia
Beständigkeit: subsistencia, consistencia
Bestehen (das): subsistencia
Bestehen: subsistir
Bewandtnis: conformidad
Bewandtnisganzheit: totalidad de conformidad
Beweglichkeit: movilidad
Bezogenheit: referencialidad

D

Deuten: interpretar
Dies-da: esto-aquí
Dinganwesenheit: presencia cósica
Durchhaltend: lo que permanece
Durschschnittlich: de término medio

E

Echt: genuino
Eigenständig: que reposa en sí mismo
Eigentlich/un-: propio/impropio
Eindringen: profundizar
Entdeckbar (sein): ser descubierto
Entdecken (das): descubrimiento
Entdecken: descubrir
Entdecktheit: estado-de-descubierto
Entdecktsein: ser-descubierto, estar descubierto
Entdeckung: descubrimiento
Enthüllen: revelar, develar; s. enthüllen: revelarse
Enthüllt: revelado, develado
Entschlossenheit: decisión
Entwerfen: proyectar
Erörterung: discusión
Erscheinung: (el) aparecer
Erschlieβen: abrir
Erschlieβung: descubrimiento
Erschlossenheit: estado de abierto
Existenzial: existenciario
Existenzmöglichkeit: posibilidad de existencia

F

Freischwebend: suspendido en el aire

G

Gebenlassen (sich): dejarse dar
Gebung: donación
Gegebenheit: donación
Gegenwart: presente
Gegenwärtig: (ser) presente
Gegenwärtige (das): el presente
Gegenwärtigung: presentación
Gerede: charlatanería
Gestimmt (sich fühlen): (sentirse) dispuesto
Gleichursprünglichkeit: cooriginariedad
Grund: fundamento

Grundanwesenheit: presencia fundamental

H

Hand (unter): en mano, a mano
Handhabe: tener en mano
Handwerkszeug: utensilio
Hergestellt: producido
Hergestelltheit: ser producido
Historie: historia, historiografía
Historisch: histórico

I

Immerseiend: lo que es siempre
Interpretation: interpretación
Interpretieren: intrepretar

K

Künftig: venidero

L

Lebendig (un-): privado de vida
Lebensbewegtheit: movilidad de la vida
Lebensbewegung: movimiento de la vida
Leblose (das): el no viviente
Lebende (das): viviente

M

Mit-anwesend: co-presente
Mit-haft: con
Mitanwesend: ser-co-presente
Mitanwesenheit: co-presencia
Miteinander-Anwesendsein: ser presente uno con otro
Miteinander: ser el uno-con-el-otro
Miteinanderzusammensein: ser junto el uno con el otro
Mitgegebensein: ser-dado-con, ser conjuntamente dado
Mithaftigkeit: ser-con
Mitsein: ser-con
Mitverstehen: co-comprender
Mitvorhandene (das): el ser copresente
Mitvorhandenheit: ser ahí co-presente, ser copresente
Mitvorhandensein: ser ahí co-presente

N

Neugier: curiosidad

R

Rede: discurso
Reden (das): discurrir

S

Sachlich: efectivo
Sachlichkeit: cosa

Sachzusammenhang: conexión efectiva
Seinkönnen: poder-ser
Seinsproblematik: problemática del ser
Seinsstruktur: estructura ontológica
Sichauskennen: entender acerca de algo
Sorge: cuidado
Ständigkeit: persistencia
Stimmung: estado de ánimo

T

Temporal: temporario, temporariamente (adv.)
Temporalität: temporariedad

U

Umsicht: circunspección
Umsichtig: circunspecto
Umwelt: mundo circundante
Umwillen (das): en vista del cual
Umwillen, um seiner selbst willen: en vista de sí mismo
Umwillen: en vista de
Unterhanden: en mano
Unterhandenheit: estar presente en mano
Unterhandensein (das): el ser-en-mano
Unterwegs-sein: estar de camino
Ursache: causa originaria, causa, causa primera
Ursprung: origen
Ursprünglich: originario

V

Verborgen: oculto, encubierto
Verborgenheit: ocultamiento
Verdecken: encubrir, ocultar
Verdecktheit: estado-de-encubierto
Verdecktsein: ser encubierto
Verfügbar: disponible
Verfügbarkeit: estar a disposición
Vergegenwärtigen (sich): representarse
Vermeinen: hacer referencia
Vernünftigkeit: racionalidad
Versehen (das): error al ver pasando por alto
Ver-sehen (das): ver-defectuoso
Versehen: ver pasando por alto
Versehen (sich): equivocarse
Verständnis: comprensión, comprender
Verstehen (das): el comprender, la comprensión
Verstehen: comprender
Verstelltheit: simulación
Verstellung: ocultamiento
Verursachung: causación
Verweisung: referencia
Verwendbarkeit: empleabilidad
Vollzug: efectuación
Vor-habe: pre-tener
Vordränglich: insistente
Vordringen: penetrar

Vorgabe: pre-donación
Vorgebenlassen (sich): dejarse dar previamente
Vorgegeben: dado previamente
Vorgegebene (das): lo ya dado
Vorgegebenheit: predonación, donación previa
Vorgriff: concepto previo
Vorhanden: presente, ahí presente, ser ahí presente, estar presente
Vorhandene (das): lo que está ahí presente, lo ahí presente
Vorhandenheit: ser ahí presente, mera presencia
Vorhandensein: ser ahí presente
Vorliegen: encontrarse delante, encontrarse presente
Vorstehen: estar encima
Vortheoretisch: preteórico
Vorverständnis: precomprensión

W

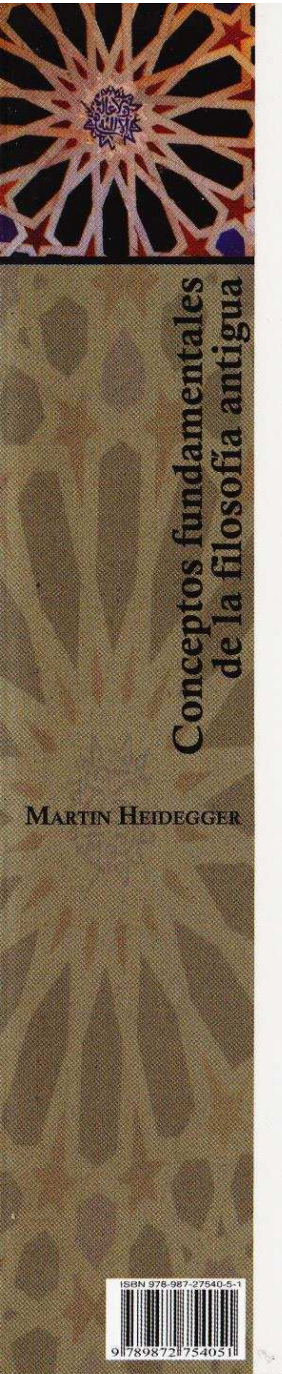
Washeit: quididad
Werkwelt: mundo del trabajo
Werkzeug: herramienta
Wiederholung: recapitulación
Wirklich: efectivo, actual
Wirklichkeit: realidad, actualidad
Wirkursache: causa eficiente
Worauf: aquello a lo que
Worüber: aquello sobre lo que
Worumwillen (das): el en-vista-de-qué
Wozu: para-qué

Z

Zeitlich: temporal
Zeitlichkeit: temporalidad
Zugeeignet: apropiado
Zugrundeliegende (das): sustrato
Zuhanden: a la mano, ser a la mano
Zuhandene (das): lo que está a la mano
Zuhandenheit: utilizabilidad
Zukünftige (das): el futuro, lo advenidero
Zusammenhang: conexión
Zusammennehmmen (das): unión
Zusammenvorhandene (das): lo que es junto ahí presente, lo que está presente en conjunto

Este libro se terminó de imprimir
en marzo de 2014, en los talleres de
Altuna Impresores S.R.L.
Doblas 1968, Buenos Aires, Argentina

Martin Heidegger
(1889-1976) Nació en Messkirch, Baden (Alemania) Cursó estudios de teología católica y después filosofía occidental en la Universidad de Friburgo, donde fue alumno de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología. Tras impartir clases en Marburgo, llegó a ser profesor de filosofía en Friburgo en 1928. Considerado como uno de los filósofos más complejos e importantes del siglo XX, una de las máximas figuras de la filosofía moderna.



A pesar de su carácter de bosquejo, el curso de Marburgo del semestre de verano de 1926 puede considerarse un intento de Heidegger, en la fase de concepción de Ser y Tiempo, por recorrer filosóficamente la historia de la filosofía griega hasta Aristóteles. Repite el comienzo decisivo de la filosofía occidental como el proceso de descubrimiento del ser a partir del ente que se configura de modo cada vez más rico y diferenciado, porque solo así la filosofía actual podría llegar a apropiarse de un modo satisfactorio de las posibilidades contenidas en su preguntar.

En la Primera Sección, el curso aborda el tratamiento que hace Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica* de la filosofía griega que le precede. La Segunda Sección del curso, que comienza con Tales y se ocupa de los pensadores y las corrientes de pensamiento significativos, trata estadios importantes de la filosofía griega.

Heidegger ve un movimiento ascendente de autodespliegue del pensamiento del ser hasta su apogeo en la filosofía aristotélica. Este curso constituye una prueba de que el modo heideggeriano de formular y desarrollar el pensamiento del ser corresponde a una parte esencial de su ocupación con la historia, las formas del pensamiento y los conceptos fundamentales de la filosofía griega.